This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY ORGANIZED 1891

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

TIZENKETTEDIK KÖT. 1903-IK ÉVFOLYAM.

THIS ITEM HAS BEEN MICROFILMED BY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
REFORMATTING SECTION 1994. CONSULT
SUL CATALOG FOR LOCATION.

BUDAPEST
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
1903.

HORNYÁNSZKY V. CS. ÉS KIR. UDV. KÖNYVNYOMDÁJA BUDAPESTEN.

TARTALOM.

ELSŐ SZÁM.

Lap

Harcz a magánvalóért. (V.) — *Dr. Simon József Sándortól.* . 1
A renaissancekori művészet. (V.) — *Dr. Janicsek Józseftől.* . 19
A zsidó szocziálismus Oroszországban 32
Utóhangok a wittenbergi egyetem alapitásának négyszázéves emlékünnepe alkalmából, *Stromp Lászlótól* 36
Pártpolitikai alakulások Angliában 58
A kötelező biztositás valódi okai Németországban 62
A jellemzés eszközei. — *Riedl Frigyestől.* 65
A szabadakaratról. — *Hörk Józseftől* 96
Kant nevelési elméletéről. — *Dr. Schneller Istvántól* 109

IRODALOM: Kereskedő László, Néhány útmutatás a műélvezéshez. *Dr. Pekár Károly.* — Kurt, Die Willensprobleme. *Dr. Szlávik Mátyás.* — L. Brentano. Ethica és közgazdaság a történelemben. — Ingyenkenyér. — Revue philosophique de la France et de l'etranger. *Dr. Pauler Ákos.* — Pikler Gyula psychologiája (III.) *Rosenstein Lipót.* — Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. *Dr. Pauler Ákos.* — Dr. Pekár Károly. A philosophia története. *Dr. Szlávik Mátyás* 123

MÁSODIK SZÁM.

Harcz a magánvalóért. VI.) — *Dr. Simon József Sándortól* . 161
Az ismerettan alapvetése. (I.) *Dr. Palágyi Menyhértől* . . . 173
A lelkiismeret problemái. (I.) — *Dr. Vásárhelyi Józseftől.* . . 194
A renaissancekori művészet. VI.) — *Dr. Janicsek Józseftől* . 209
A Habsburgok szerencséje (I.) — *P—y-tól* 225
Az általános szavazatjog kérdése 242
Az államalkotó szerződések a magyar közjogban. (I.) — *Fernandy Gézától* 251
Kant nevelési elméletéről. (II.) — *Dr. Schneller Istvántól* . . 266

IRODALOM: Czobel István könyve a vallások fejlődéséről és a progressiv vallásról. *Dr. Pekár Károly.* — Gumplovicz: Die sociologische Staatsidee. *Dr. Szlávik Mátyás.* — Experimentalis lélektani laboratorium Budapesten. *Dr. Pauler Ákos.* — Revue philosophique de la France et de l'etranger. *Dr. Pauler Ákos.* — Állami beavatkozás és individualismus. *Dr. Jászai Oszkár* 277

[illegible] SAAL

	Lap
[illegible]	321
[illegible]	347
[illegible]	364
[illegible]	381
[illegible]	398
[illegible]	409
[illegible]	424
[illegible]	441
[illegible]	461
[illegible]	473

[illegible] SAAL

[illegible]	481
[illegible]	506
[illegible]	523
[illegible]	541
[illegible]	562
[illegible]	577
[illegible]	582
[illegible]	605
[illegible]	620

12.1 1903
18
18A9
36

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
MAR 23 1970

HARCZ A MAGÁNVALÓÉRT.

A NEMTUDATOS, MAGÁNVALÓ ÉS ABSOLUTUM MIBENLÉTE ÉS ISMERETELMÉLETI SZEREPE. AZONOSSÁGUKNAK PHILOSOPHIA-TÖRTÉNETI IGAZOLÁSA.

(Ötödik közlemény.)

És most eszünkbe jut, a mivel dolgozatunknak legelső közleményét kezdettük, Pauler Ákosnak a Magánvalóról idéztük ama kijelentése, hogy „az ismeretlen Absolutum nem lehet *fogalom*, mert ismerésünk minden tartalma a *tapasztalásból* kerülvén, mi ilynemű conceptiónak, még ha *szükségképi* is, tartalmat nem tudunk adni, vagyis nem lehet róla *tudatunk* s így *létét* sem ismerhetjük fel", s mert eszünkbe jut, fentebbi sorainknak mintegy összefoglalásaképen, íme újra felteszszük azt a nagy kérdést: mi tehát az úgynevezett Magánvalónak, Nemtudatosnak és Absolutumnak a fogalma? Más szóval: mi a puszta képzet és a külső dolog között a különbség? Vagyis mi az úgynevezett „megmaradó anyagnak", „külső tárgyiasságnak", „rajtunk kívüli dologiasságnak" és „tőlünk független, realis létvalóságnak" a fogalma?

Válaszunk reá, a mint az eddigiekből világos, roppant egyszerű: magának az *érzetnek* a fogalma. Tehát nem más, mint az atomvonal-feszültségeknek már annyiszor hangsúlyoztuk simultán, coordinált, autonom és positiv összérvényesülése maga. A külső dologban, a tőlünk független, nemtudatos, realis létvalóságban ugyanis *tényleges térfeszültséggel* van dolgunk; míg a belső képben, a tudatunktól függő, idealis képzetben csak *látszólagos térfeszültséget* találunk. A „megmaradó anyag" az együt-

tesen, egyszerre és egyenjogúan érvényesülő atomvonal-feszültségeknek ténye maga; s „a külső tárgyiasságnak", „a rajtunk kívüli dologiasságnak" s „a tőlünk független, realis létvalóságnak" a gondolata csakis ezen együttesen, egyszerre s minden térfeszültség-irányban egyenjogúan érvényesülő összfeszültségek ily formában való tapasztalhatatlanságának, érzékleti szemléhetetlenségének, vagyis egyetlenegy adott képzetben való felfoghatatlanságának a gondolata maga. *A Magánvaló, Nemtudatos és Absolutum fogalma tehát magának a valóságos térfeszültségnek a fogalma, az atomvonal-feszültségek chaotikus »együttességének, térszavaros tenyközösségének« a gondolata.*

S a térfeszültségnek, mint magának az erezetnek, azaz a physikai-metaphysikai létvalóságnak ilyfele szemléletével és meghatározásával szükségképen szembe helyezkedünk minden eddigi abstract és üres philosophiai és természettudományi tér-szemlélettel és tér-meghatározással. Különösen hadat üzenünk a Kant üres és tisztán csak formalistikus térfelfogásának. És a mikor azt mondja, hogy „a tér nem egyéb, mint a külső érzékek minden eleneségének *formája*", azaz az érzékiség ama *subjectiv* [illegible] mely mellett egyedüli lehetséges számunkra külső szem- [illegible] azt állítjuk, hogy „a térfeszültség [illegible] a külső érzékek minden lelenségének *tar-* [illegible] maz *[illegible]* feltétele, mely mellett [illegible] szemléletet". És ha ő azt [illegible] hogy „a [illegible] nemely magánvaló dolog tulajdonságai, sőt a [illegible] egymáshoz való viszonyát, azaz nem tünteti [illegible] mely magukon a tárgyakon tapadnának s [illegible] a szemlélet minden [illegible] akkor mi már világosan [illegible] a magánvaló dolgok [illegible] egymásnak [illegible] viszonyát tünteti [illegible] magukon a tárgyakon [illegible] meg akkor is, [illegible] gondolatkozunk [illegible] térfeszültségnek [illegible] az összes atom- [illegible] egész objectiv [illegible] szemléletünkben [illegible] szemmisitet-

tük gondolatunkban vele magát az illető tárgyat. Ezért is oly igaz, a mit Kant a térről egy más helyen állít: „Hagyjunk el a *test* tapasztalati fogalmából mindent, mi rajta *empirikus*, mégis hátra marad a *tér*", vagyis a testnek egyedüli létvalósága. Mert hiszen minden empiria egyszerűen csak *képzetelés*, vagyis az érzetnek *képzetté* való alakítása. Hagyjuk el gondolatunkban az átalakítást, — az egyedüli nemtudatos és külső létvalóságot, a testnek realis *térfeszültségét* magát soha el nem hagyhatjuk. Találóan mondja tehát ebben az értelemben Riehl (Der philos. Kriticismus II. k. II. r. 198. l.), hogy „a Spinoza substantiájának két attributuma közül csakis az egyik, a *kiterjedés*, azaz a *testi* természet a *valóság*nak önmagában *teljes* kifejezése". S találóan formulázza meg a természetnek való megismerését Du Bois-Reymond is (Über die Grenzen des Naturerkennens 16. l.), hogy „a természetmegismerés — helyesebben mondva a természettudományi megismerés, vagyis a testvilágnak az elméleti természettudomány segítségével és értelmében való megismerése — a testvilágban levő változásoknak visszavitele amaz atomok mozgásaira, a melyek az ő időtől független középponti erejüktől mozgattatnak, avagy a természetfolyamatoknak az atomok mechanikájában való feloldása". Mert a realis és objectiv térfeszültségek mindennemű változásának és módosulásának a legelemibb feszültség-részek, az atomvonalak természetéből és egymással való viszonyaiból való magyarázata és érzékeltetése valóban teljesen egyértelmű az egész physikai és metaphysikai világ benső titkainak megoldásával. S ezt homályosan már maga Kant is érezte, mikor a tért akarva-nemakarva az objectiv és realis valóságnak képzetével ruházta fel. „Ámbár a tér fogalma" — mondotta — „mint valamiféle *objectiv* és *realis* valónak, vagy érzékletnek fogalma, képzeletbeli, mindazonáltal az *összes érzéki* dolgokra nézve nemcsak hogy a *legigazabb*, hanem egyúttal *minden igazság*nak (tehát minden objectivitásnak) fundamentoma is a *külső* érzéklésben." És vajjon miért? Hogyan lehet valami *képzeletbeli* és mégis fundamentoma az *összes érzéki* dolgok igazságának? Vajjon nem a térnek még mindig üres és zavaros szemléletén alapuló ellenmondás-e ez a Kant ismeretelméletében? Nem sokkal tisztább felfogása-e a térnek, ha azt mondjuk: „mivel a tér fogalma csak magának az *objectiv* és *realis való*nak, vagyis az *érzet*nek a fogalma, ezért is az összes érzéki

dolgokra nézve nemcsak hogy a legigazabb, hanem egyúttal minden igazságnak, tehát minden objectivitásnak fundamentoma is a külső érzéklésben?"

Valóban a térfeszültség maga a mi egyedüli nemtudatos, magánvaló és absolut létvalóságunk. A térfeszültség abban az ő minden pillanatban simultán, coordinált, autonom és positiv érvényesülésében a mi rajtunk *kívül* levő, képzeteinknek, tudatunknak, Énünknek körén *túl* maradó tárgyias és anyagi testvilágunk. Ezért oly találó, mikor Riehl az úgynevezett anyagról azt mondja, hogy „az anyagnak osztoznia kell a tér sorsában, mert térbeli kiterjedése van", vagyis helyesebben és világosabban szólva, mert ő maga a térfeszültség egyetemes szemlélete, az úgynevezett atomvonal-feszültségek egyszerre, együttesen és egyenjogúan érvényesülő önkifejtésének gondolata.

S ezzel most már egy csapásra megvilóglanak álláspontunkról a Kant ismeretelméletének is a dogmatikus és transscendens alapjai. Egyszerre világossá s könnyen érthetővé lesz rendszerének legkényesebb és legvitásabb pontja, a Magánvaló problémája. S napnál fényesebben felderül transscendentális aesthetikájának mindjárt a kiindulásában mutatkozó tehetetlensége, a *tárgy*nak dogmatikus feltételezése s az *érzet*tel való teljesen megfordított viszonyítása. Szóval az ő úgynevezett kritikai philosophiája legmélyebb alapjában még mindig csak dogmatikus világnézetnek bizonyodik.

Láttuk már, hogy érzéki tapasztalatainknak, azaz érzékleteinknek minden egyes ténye *kettős*, t. i. *érzeti* és *képzeti* tényérvényesülést mutat. Az *érzeti* az atomvonal-feszültségeknek simultán, coordinált, autonom és positiv összténye s ebben a megjelenésében örökre nemtudatos, magánvaló és absolut érvényű s valóságos és tényleges térfeszültségű, azaz *testies* és *anyagias*. A *képzeti* pedig az atomvonal-feszültségeknek successiv, subordinált, heteronom és negativ összténye s ebben a megjelenésében mindig tudatos, ismereti és relativ érvényű s látszólagos és képzeleti térfeszültségű, azaz *képszerű* és *szellemies*. Ennélfogva érzékletünknek minden egyes ténye egy darab *magában levő* világnak és egy darab *jelenségbeli* világnak a kettős megjelenése és egybeszövődése. Azaz másképen szólva, minden egyes érzéki tapasztalatunk a *tér* physikai érvényesülésének az *idő* psychikai érvényesülésével való küzdelme és kibékülése, vagyis: physikai-

metaphysikai *érzet*-functióinknak psychikai *képzet*-functióinkban való feloldódása.

Ez többé-kevésbbé elburkoltan a problémája minden philosophiai rendszernek. Ez a többé-kevésbbé nyilt kérdése minden ismeretelméletnek. Ennek a nagy problemának lassú kifejlődése és megérése a tárgya a philosophia történetének s az ő fokról-fokra tisztuló és megvilágosodó felfogása és kifejtése magának az emberi szellemnek egyre tisztábban és világosabban kibontakozó önmegismerése.

Említettük már, hogy a Kant előtti philosophiák úgyszólván semmit sem tudtak még érzékleteinknek eme *kettős* jelenségéről. Az érzetnek és a képzetnek a tényét még többé-kevésbbé egygyéforrva szemlélték. Azt hitték, hogy minden egyes képzetben maga az *egész* érzet érvényesül. A képzetet tehát az érzet *egész* tényének, vagyis a megismerést az elmén *kívül* levő világ elmebeli tükörképének gondolták.

Kant ébredt fel legelőször érzékleteink eme kettősségének tudatára. Észrevette, hogy képzeteink, vagyis egyedi tapasztalataink nem a *teljes* érzetet foglalják magukban. Képzeteink egyedi jelenségei *mögött* mindig marad valami titkos gondolati residuum: a magában levő világ maga, a Magánvaló. Tudatára ébredt tehát minden érzéki szemléletünk belső küzdelmének és ellenmondásának. Ezért is állitotta azt, hogy *adott* anyagból ugyan, de a saját formáinak segitségével alkotja elménk azt a világot, a melyet *jelenség*-világnak mondunk. Ezért gondolta azt, hogy elménknek a *formái*, azaz tiszta fogalmai, csakis e *jelenség*-világgal egyeznek meg s korántsem azzal a magában levő, tőlünk független és rajtunk kivüli világgal magával. Szóval tudatára ébredt annak, hogy egyedi tapasztalatainknak, képzeteinknek minden egyes jelensége valami tőle teljesen különböző és elütő jelenséggel áll szemben s vele úgyszólván soha egybe nem olvadhat és ki nem békülhet. De még nem látta világosan, hogy ez a jelenség nem más, mint magának az *érzet*nek a ténye; maga az *érzet* pedig a physikai *térfeszültség* megnyilatkozása maga. Tudatra ébredése tehát még csak a féltudatosság sejtelemszerü meggyőződése volt. Ezért állitotta azt, hogy minden külső tapasztalatunk térbeli, de nem azért, mert a tér valami tőlünk független valóság (bárha ennek a ténynek sejtelme is megvillant már a tudatában), hanem csak azért, mert érzékiségünk mivoltánál

fogva az illető jelenségeket térbelileg fogjuk fel. Szóval, mert *tért* adunk minden egyes jelenséghez, csakis azért tünnek fel az egyes jelenségek térbelieknek.

Ime a féltudatosság érzet- és tér-szemlélete!

„Érzékiségünk mivoltánál fogva az illető jelenségeket térbelileg fogjuk fel.“ A tér tehát érzékiségünk mivoltjához tartozik. A tér-felfogás maga a mi érzékiségünk. A tér-feszülés csakis a mi érzet-érvényesülésünk. És így az a jelenségek *mögött*, a képzetek tényén *kívül* és *túl* mutatkozó magában levő világ, a Magánvalók világa, csakis a tér-feszülésnek és érzet-érvényesülésnek a világa maga.

Ennek a tiszta tudatára kell az egész tudatosságnak felébrednie.

Ámde a Kant utáni többi philosophiák mindidáig e szemléletig nem emelkedtek. Még valamennyien csak a féltudatosság álláspontján vannak s a Kant egyoldalú és következetlen tér- és érzet-felfogására épitenek. A helyett, hogy egyedi tapasztalatainkat megvizsgálnák és érzékleteinknek a tényét elemezgetnék, egyszerüen csak kijelentik, hogy, ha csak jelenségek vannak, mögöttük meg semmiféle tapasztalható nincs, akkor ily magában levő világról, ily Magánvalókról ne is beszéljünk. Hiszen a mi meg nem ismerhető, jöhet-e az még valaha szóba? Minek is hát ez a dualismus: jelenségek és Magánvalók világa?! Azzal az eltagadhatatlan ténynyel azonban, hogy az az úgynevezett megismerhetetlen mégis szóba jöhet és miért jöhet, az a dualismus a jelenségek és Magánvalók világa között ime mégis fennáll és miért áll fenn, már éppen semmit nem törődnek. A kérdések kérdését tehát, a helyett, hogy megoldanák, egyszerüen csak elodázzák. Azt hiszik, hogy a Magánvaló kérdése csakis a Kant rendszerének és nem *magának a philosophiának*, az *egész ismeretelméletnek* a legkényesebb fogalma. Sehogy se tudnak hát boldogulni vele. Jakobit ez tartóztatja fel a Kant philosophiájában való elöhaladásában. Több éven át újra meg újra hozzá lát a Tiszta Ész Kritikájához. S a Magánvaló föltevése nélkül nem tud a titkaiba hatolni, a föltevésével pedig nem tud benne megmaradni. Maimon pedig, a ki Kant szerint is a legjobban értette meg a Tiszta Ész Kritikájának főkérdését, egyenesen semminek nézi a Magánvaló fogalmát, oly lehetetlenségnek, mint akárcsak

a $\sqrt{-a}$ kifejezés. Fichte pedig már ki is küszöböli philosophiájából, sőt, mint képtelenséget, még magának Kantnak a philosophiájából is kiküszöbölendőnek gondolja. „A míg Kant ugyanezen szavakkal határozottan ki nem jelenti, hogy az érzetet a Magánvaló behatásából származtatja, úgy, hogy az ő kifejezéseivel élve, az érzet a philosophiában egy rajtunk *kívül* levő transcendentális tárgyból magyarázandó, addig el nem hiszem, a mit magyarázói mondanak Kantról. Ha pedig megteszi e kijelentést, akkor a Tiszta Ész Kritikáját inkább a legfurcsább véletlen, mint emberi fej művének fogom tartani." Ő tehát ki is dobja *Tudománytanáb*ól a Magánvaló nemtudatos szemléletét s rendszerét az Én, a tudat, a képzetek által alakitott tárgyak szemléletére alapitja. Betü szerint értendö-e hát most már, a hogy ezt maga Kant is követeli, a Tiszta Ész Kritikája? És csakugyan tarthatatlan-e ekkor a Fichte *Tudománytana?* Vagy a Tiszta Ész Kritikája valóban a legfurcsább véletlennek s nem emberi fejnek a műve, a Magánvaló fogalma pedig egyszerűen képtelenség s a Fichte *Tudománytana* a helyes alapon nyugvó philosophiai világnézet?! Miben rejlik hát a kettejök álláspontja között a különbség?

„A *tárgy*nak a képzettehetségre való *hatása*, a mennyiben tőle afficiáltatunk, *érzet*," mondja világos szavakkal Kant a Tiszta Ész Kritikájának mindjárt a legelső fejezetében. S „a *Nem-én*nek, mint ilyennek, *magánlétében* nincs realitása", — hirdeti Kantnak e nézetével szemben Fichte *Tudománytanáb*an — „de van realitása annyiban, a mennyiben az *Én* szenved, a kölcsönhatás törvényénél fogva. A *Nem-én* az *Én*re nézve csakis annyiban bir realitással, a mennyiben az *Én* meg van illetve (afficirt), és az *Én* megilletettségének (Affection) feltételén *kívül* nem bir."

Ime álláspontjuk alapgondolata tehát lényegesen különbözik egymástól!

Kant is, Fichte is határozottan látja már érzéki szemléleteinknek belső küzdelmét és ellenmondását. S az egyik is, a másik is megpróbálja a tárgy-érzetnek a képzettel való kiegyenlítését. Csakhogy a míg Kant a tárgyat dogmatikusan csak feltételezi s az érzettől különválasztva az ő nemtudatos, magánvaló, tudatunkon kivül és túl levő, tőlünk független, absolut mibenlétében még azon érintetlenül hagyja, addig Fichte ugyan-

csak dogmatikusan egyszerüen csak háttérbe szoritja s az érzettel, mint tudatossal, azonositva az ő tudatos, ismereti, tudatunkon belül és innen levő, tőlünk függő, relativ mibenlétében akarja megtalálni és meghatározni. Érzéki szemléleteinknek kettősségét tehát már mind a ketten érzik. Az érzetnek a képzettel való sajátságos ellentétét homályosan ugyan, de mind a ketten sejtik. Az érzetnek benső tárgyias vonatkozását határozottan tudják. De a mig Kant a tudatos érzettel szemben még a nemtudatos érzetet is mereven fentartja, vagyis az érzetet a képzetnek és a szó szoros értelmében vett érzetnek a formájában is szemléli, addig Fichte csakis a tudatos érzetet ismeri, vagyis az érzetet csak mint képzetet veszi tekintetbe. Mindkettejök álláspontja csakis a féltudatosság álláspontja tehát még. A Kanté e féltudatosságában kettérobbantott és kétoldalú, azaz transscendens, a Fichteé összeolvasztott és egyoldalú, azaz erőszakoltan immanens. Mert az érzetnek a fogalma és a Nemtudatosnak, Magánvalónak és Absolutumnak igazi valósága még mind a kettejöknél szemben áll egymással. A térnek és az érzetnek igazi mibenléte mindkettejöknél megoldatlan és kibékitetlen egymással szemben.

A Tiszta Ész Kritikája tehát csakugyan betü szerint értendő s nem a puszta véletlennek, hanem az érzéki tapasztalat kettős ténye szemléletére ébredt emberi szellemnek a munkája. Azé a szellemé, a mely először érzi meg az érzetnek s a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum való mibenlétének azonosságát, de a tudattal, az Énnel magával kibékiteni még sehogy sem tudja. És mégsem tarthatatlan a Fichte *Tudománytana* ismeretelméleti álláspontja sem, hanem a legelső immanens világnézete annak a szellemnek, a mely a nemtudatos, magánvaló és absolut érzet- és tér-világot a tudatos, ismereti és relativ képzetek világából akarja megérteni és megmagyarázni. És ha a Kant ismeretelméletének — bár sokak előtt képtelenségnek látszik is, — az az alapgondolata, hogy az érzetek „adva vannak“ s nem mi magunk alkotjuk őket, mint a hogy alkotjuk pl. az érzeteknek térbeli — persze Kantnál csakis a tudatos, ismereti térbeli — és időbeli kapcsolatait a kategoriák szerint, akkor ez csak sejtelemszerü kifejezése annak a minden egyes érzéki tapasztalunkban jelen levő ténynek, hogy az érzetek (Kant előtt ugyan még valami ismeretlen úton és módon) maguk a nemtudatos, magánvaló,

tudatunkon kívül és túl, tőlünk tehát függetlenül létező, absolut physikai és metaphysikai valóságok. A szó legszorosabb értelmében *nonmenonok* tehát, vagyis oly dolgok, a melyek nem tárgyai az érzékeknek, mint t. i. tudatos, tapasztalat-alkotó képzeteknek, hanem mint Magánvalók csupán csak a tiszta, egyetemes értelemnek synthetikus szemléletei. A *nonmenon* fogalma igy valóban *határ*fogalom tehát, az érzékiség kérdésének, a tapasztalati képzetalakitásnak korlátja, tehát csak negativ használatú, más szóval — mint előbbi fejtegetéseinkből már világosan megérthető — csakis azt fejezi ki, hogy az érzékletnek érzeti simultán, coordinált, autonom és positiv jelensége örökre ellentéte marad az ő képzetei successiv, subordinált, heteronom és negativ jelenségének.

És csakis most látszik meg igazán, mennyire igaz és mély értelmű a Kant ismeretelméleti álláspontjának az a következménye is, hogy „minden, a mit megismerünk, csak jelenség és igy saját magunkat is, csak a hogy megjelenünk magunknak, úgy ismerhetjük meg.“ „Az elme maga-magát szemléli, de nem a mint közvetetlenül öntevékenyen képzelné magát, hanem a hogy belülről afficiáltatik, tehát a mint *megjelenik* magának, nem pedig a hogy *magában van*.“ Mert az elme *magánlétében* csak mint simultan, coordinált, autonom és positiv tevékenységben levő testies, anyagias és physikai összműködés érvényesül. Ebben a formájában pedig örökre szemléleten kívüli, azaz magánvaló, nemtudatos és absolut. Hogy szemlélhetővé legyen, képzetté kell tagozódnia, más szóval szükségképen successivvé, subordinálttá, heteronommá és negativvé kell átalakulnia.

Éppen azért nagyon is igaz és mély értelmű az is, a mit erről Schelling mondott. „A subjectum és objectum között csakis *mennyiségi* különbség létezik. Mert kettejök között *minőségi* különbség nem gondolható . . .“ „Az absolut azonosságra való tekintettel *mennyiségi* különbség csak az absolut egészen *kívül* lehetséges . . .“ „Magánlétében az egészen kivül nincs semmi, csakis az egyesnek az egészből való erőszakos elkülönitésénél fogva . . .“ „Az absolut azonosság csak a subjectiv és objectiv mennyiségi különbözetlenségének formája mellett létezik . . .“ „A subjectivnek és objectivnek *mennyiségi* különbsége az alapja minden végességnek.“ „Ez az ellentét azonban *magánlétében*, vagyis a speculatio álláspontjáról egyáltalán nem létezik . . .“

Nagyon igaz és mély értelmü kijelentések. Mert valóban az érzéklet tárgya, t. i. az érzetnek simultán, coordinált, autonom és positiv jelensége között és az érzékletnek alanya, t. i. a képzeteknek succesiv, subordinált, heteronom és negativ jelensége között csakis *mennyiségi* különbség létezik. Míg viszont az egyetemesen teljes és tökéletes successivség, subordináltság, heteronomság és negativség teljesen és tökéletesen azonos magával a simultánsággal, coordináltsággal, autonomsággal és positivséggel. Ez az a tevékenység, a melyröl oly gyönyörüen mondotta Schelling: „Az ész a subjectumnak és az objectumnak absolut különböztelensége".

Láttuk, hogy a Kant érzet- és tér-szemlélete kettérobbantott ismeretelméletet eredményezett. Az az ö alapgondolata, hogy „a tárgynak a képzettehetségre való hatása, a mennyiben tőle afficiáltatunk, érzet", a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum fogalmát örökre megoldhatatlan problémának tüntette fel. Ezzel szemben a Fichte érzet- és tér-szemlélete már bizonyos haladást mutat. Bárha erőszakosan ugyan, mégis immanens, azaz a végmegoldás tekintetében önmagán belül maradó. Az az alapgondolata, hogy „a *Nem-én* az *Én*re nézve csakis annyiban bir realitással, a mennyiben az *Én* meg van illetve és az *Én* megilletettségének feltételén kívül nem bír", már az *Én*be helyezi ugyan a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum fogalmát, mert kimondja e szavaival, hogy az érzet a *Nem-én*nek tárgyias realitása, mégis, mivel az érzetet, vagyis az *Én*nek megilletettségét, csak mint *tudatos* tevékenységet, tehát mint *bizonyos* képzet-müködést szemléli, teljesen el is mossa az érzetnek és a képzetnek egymástól való különbségét. Egyoldalú és féltudatos ismeretelméleti álláspont tehát a Fichte philosophiai rendszere is. A tárgy szemlélete az *Én*be magába olvadt ugyan már nála s azonosult az érzettel, de mert ez csakis a tudatos érzetnek, vagyis az úgynevezett érzet-képzetnek a formájában jelenik meg nála, ezért aztán sehogy sem tudja igazolni a képzetek tárgyias realitását, mert sehogy sem tudja a képzetnek tudatos, ismereti s relativ tevékenységét az érzetnek nemtudatos, magánvaló és absolut tevékenységével szemben megmagyarázni és megkülönböztetni.

E sorsában osztoznak persze ismeretelméleti alapgondolatának továbbfejlesztői: Schelling és Hegel is. És hiába mondja oly szépen és találóan Schelling, hogy „az *ismeret* és a *lét* sehol

sem alkot valódi ellentétet egymással, hanem közvetetlenül *magánlétében* magasabb kötelék nélkül egy és ugyanaz; a *tudás* épp *maga a lét*. A valóságos lét, vagy az absolut az ő saját megerősítése, lényegileg teljességgel önmagától és önmagából való ön-megigenlés. A lét megigenlése azonban a lét ismerete és megfordítva. Így tehát az örök, mivel tényleg ön-megigenlés, a létben is ön-megismerés és megfordítva. A lét és ismeret közötti egységbe tehát nincs ellentét keverve. A létezés ön-megigenlés és az ön-megigenlés létezés. Az egyik épp annyit mond, mint a másik: a kettejök viszonya a különbözetlenség viszonya, a mely által egy subjectiv és objectiv világnak csupán csak teljesen valótlan és nem reális ellentéte egészen ki van zárva. A természetnek semmiféle része sem lehet puszta lét, vagy pusztán csak megigenelt, hanem önmagában mindegyikök ön-megigenlés, akárcsak a tudat, vagy az *Én*." Ismételjük: hiába mondja ezt oly szépen és találóan Schelling, ha annak az ön-megigenlésnek, ön-megnyilatkozásnak, öntevékenységnek, önérvényesülésnek, mondjuk, az úgynevezett atomvonal-feszültségek összényének minden egyes érzéki tapasztalatunkban eltagadhatatlan ama kettős jelenségét, t. i. az érzeti és a képzeti együttességet sehogy sem birja egymással szemben alapjukban megvilágitani. Mert valóban ellentét csakugyan nincs az ismeret és a lét között. Anyaguk és tartalmuk teljesen egy és ugyanaz. A tudás tartalma valóban magának a létnek a tartalma. A valóságos és absolut lét az ismeretben csakis önmagát erősíti és igenli meg. Az érzet a képzetben csak önmagát érvényesíti. A térfeszültség az idő tevékenységében is csak önmagát nyilvánítja. A lét megigenlése tehát a létnek az ismerete, mert a lét az ismeretben is teljesen ugyanaz a változatlan lét s az ismeret a létben magában is maga a való ismeret. Az érzet a képzeten belül is megmarad eredeti érzeti valóságában, a térfeszültség az időben sem veszti el eredeti téries sajátosságait. A Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum a tudatos, ismereti és relativ *Én* functióin belül is megőrzi az *Én*en kivül és túl levő s tőle függetlennek látszó alaptulajdonságait. És mégis hiába mondanók Schellinggel, hogy „a létezés ön-megigenlés és az ön-megigenlés létezés", tehát hogy az érzet a másban való önérvényesülés és ön-meghatározódás, azaz ismeret s viszont az önérvényesülés, ön-meghatározódás és ismeret csak újra érzet, ha az ő közös és azonos tartalmukat formájuknak

oly ellentétes jelenségeiben megvilágitani és megkülönböztetni nem tudnók. Egész okoskodásunk csak szavakkal való játék volna, ha sem az érzetnek, sem a képzetnek élesen meg nem vonnók a határvonalait s meg nem oldanók a belső titokzatosságait.

Schelling ismeretelméletének sikertelensége tehát teljesen azonos a Fichte ismeretelméletének sikertelenségével. A tárgy, az ismeret objectuma ő nála is csak a *tudatos érzet*, az érzet-*képzet* s igy sem a tárgynak, vagyis az érzetnek, sem az alanynak, vagyis a képzetnek tartalmi azonosságát és formai ellentétességét megvilágitani, vagyis az érzetet magát a képzettel szemben meghatározni éppenséggel nem birta. Fichte a tárgyat, az ismeret objectumát az *Én* affectiójába helyezte, tehát az érzettel teljesen azonositotta, vagyis immanenssé változtatta ugyan, de mert az érzetet igy többé-kevésbbé még mindig azonosnak nézte az *Én*nek tudatos functiójával, a képzettel, a realitást tehát abstract formájában fogta fel és szemlélte, ezért sem az érzetnek, sem a képzetnek, sem általuk és bennök az érzéki tapasztalatnak magának való mibenlétéig nem emelkedhetett. Betü szerint igy járt Schelling is, bárha még élesebben kiemelte az ismeretnek és a létnek azonosságában a realitásnak s vele a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum megnyilatkozásának az *Én*en belül és innen maradó immanentiáját.

Még élesebb vonásokkal rajzolta meg a tárgynak, az ismeret objectumának, vagyis az érzet- és tér-megnyilatkozásnak eme tudatos, ismereti, abstract voltát Hegel. Fichte a tárgy, a Nem-én, vagyis az érzet között és az alany, az Én, vagyis a képzet között még bizonyos *mennyiségi* különbséget látott. A tárgyat, a Nem-ént, az érzetet az alany, az Én, a képzet egyedi és véges korlátozásának, egy bizonyos adott egyediségnek szemlélte. Schelling már a kettejök absolut azonosságáig emelkedett. Bárha bevallotta ugyan, hogy „a subjectum és objectum között csakis *mennyiségi* különbség létezik“, de azonnal hozzá is tette, hogy „az absolut azonosságra való tekintettel *mennyiségi* különbség nem gondolható“. Hegel a philosophia alapját és kiindulását már egyenesen az egyetemes gondolati functióba, az úgynevezett abstract szellemi tevékenységbe, hogy úgy mondjuk, az atomvonal-feszültségeknek szakadatlan és akadálytalan átmeneti tevékenységébe, a végtelen időbeliségbe helyezte. „A philosophia

kezdete a minden következő kifejtésben jelenlévő és önmagát fentartó alap, az ő további meghatározásaira nézve egyáltalán immanensnek maradó." „A kezdet nem a tiszta semmi, hanem *oly semmi*, a melyből *valaminek* kell kiindulnia. A *lét* tehát már a *kezdetben* benne van foglalva. Így a kezdet mind a kettőt, t. i. a *létet* is, meg a *semmit* is, magában foglalja; egysége a létnek és a semminek, vagyis *nemlét*, mely egyszersmind *lét*, és *lét*, mely egyszersmind *nemlét*." Más szóval a tiszta átmeneti atomvonal-feszültség-működés maga, a mely még sehol egyedileg összfeszültséggé nem különödött, azaz a nemtudatos, magánvaló és absolut formát, a simultán, coordinált, autonom és positiv együttességet fel nem tünteti. Ebben a formájában tehát az atomvonal-feszültségek ténye, vagyis a Hegel *lét*je csakugyan „a *vonatkozás* nélküli lét, a mint közvetetlenül *magánlétében* van". „S mivel meg nem határozott, ezért is *minőség* nélküli lét; de a *meg-nem-határozottság* jellege magánlétében csak a *meghatározottal*, vagy *minőségivel* szemben való ellentétben illeti meg őt. A *léttel* azonban egyáltalában a *meghatározott* lét, mint ilyen, lép szembe, ezzel pedig az ő meg-nem-határozottságát magát minőséggé alakítja. Így az *első lét* magánlétében *meghatározott* s ezzel a *meglét*be (Dasein) megy át, tehát *meglét*. Ez azonban mint *véges* lét önmagát feloszlatja s a létnek önmagára való végtelen vonatkozásába, a *magára-nézve-való-létbe* (Fürsichsein) megy át." És így aztán „a tiszta *lét* és a tiszta *semmi* ugyanaz. A mi a *valóság*, az sem a lét, sem a semmi, hanem az, hogy a lét a semmibe és a semmi a létbe — nem átmegy, hanem átment. . ." És „sehol sincs az égen és földön olyasvalami, a mi *ne mind a kettőt*, t. i. a *létet* és a *semmit*, foglalná magában. . ." „*Feloszlatni* és *feloszlatott* (az ideális) egyik *legfontosabb* fogalma a philosophiának, *alapmeghatározás*, a mely egyáltalán mindenfelől visszatér, a melynek értelmét *határozottan* kell felfogni és főleg a *semmitől* megkülönböztetni. A mi feloszlik, ezáltal nem *semmivé* lesz. A *semmi a közvetetlen;* egy feloszlatott ellenben *közvetített*, a nemlétező, de mint eredmény, a mely *létből* indult ki, így tehát azt a meghatározottságot, a melyből ered, még magánlétében birja. . ." „A természetben az, a mi a különböző elemekben állítja elő magát, nem más, mint az *eszme*, a mely megismertetnék, ámde az elidegenülésnek (Entäusserung) formájában van, úgy, miként ugyancsak ő a *szellem*-

ben mint magára-nézve-létező és magán- és magára-nézve-létesülő. Egy ily meghatározás, a melyben az *eszme* jelentkezik, egyszersmind *folyékony momentum.*"

Ime a Hegel ismeretelméletének rejtvényszerűen kifejezett alapgondolatai, a melyek még sem fejeznek ki mást, mint a mit Kant, Fichte, Schelling, szóval bármely más philosophiai gondolkodó ismeretelméleti alapgondolataiban akart, t. i. a nemtudatos, magánvaló és absolut érzet- és térfeszültség-functiónak a tudatos, ismereti és relativ képzet- és időfeszültség-functióval való kibékítését. És nem is tüzött, mert nem is tűzhetett ki czélul a Hegel ismeretelmélete se mást, mint többé-kevésbbé nemtudatosan az *érzet* simultán, coordinált, autonom és positiv tevékenységének a *képzet* successiv, subordinált, heteronom és negativ tevékenységében való megvilágitását és feloszlatását.

S ebben a tényben leljük meg a legvilágosabb magyarázatát a Hegel ismeretelmélete oly rejtvényszerű alapgondolatainak is,

Mert ugyan mit is fejezhet az ki, hogy „*feloszlatni* és *feloszlatott* (az ideális) egyik legfontosabb fogalma a philosophiának, *alapmeghatározás*, a mely egyáltalán mindenfelől visszatér, a melynek értelmét határozottan kell felfogni és főleg a *semmitől* megkülönböztetni", ha nem a tárgy-*képzet*nek (az ideálisnak) a tárgy-*érzet*ben, vagyis a successiv, subordinált, heteronom és negativ tevékenységnek a simultán, coordinált, autonom és positiv tevékenységben való feloszlatását? Mit jelenthet mást, mint minden egyedi tapasztalatunk ama *kettős* tényének újra meg újra való kibékitését és kiegyenlítését? Mit akarhat más egyebet, mint az úgynevezett tárgy-szemléletben a tudatosnak, ismeretinek és relativnek a nemtudatosban, magánvalóban és absolutban való szakadatlan eltüntetését? Hát vajjon mit is lehet valamely szemléleten belül feloszlatni, ha nem magát az egyes tárgy-képzetet és miben, ha nem az egyetemes tárgy-fogalomban magában? Mit lehet valamely szemléleten belül eltüntetni, ha nem az átmenő és változó tárgyjelenséget és ugyan miben, ha nem az állandó és változatlan tárgy-létben magában?

Valóban csakis ily értelemben van mély jelentése annak, hogy „a mi feloszlik, ezáltal nem *semmivé* lesz. A semmi *közvetetlen;* egy feloszlatott ellenben *közvetített*, a nemlétező, de mint eredmény, a mely *lét*ből indult ki, így tehát azt a meg-

határozottságot, a melyből ered, még magánlétében bírja". Mert valóban a tárgy-fogalomban feloszló tárgy-képzet nem semmivé lesz, vagyis oly közvetetlen szemléletté, a melynek se *most* nincsen, se *ezelőtt* nem volt, se *ezután* nem lesz valamilyen *érzeti* alapja, hanem csakis oly szemléletté, a melynek most *már* nincs, de *ezelőtt* volt s *ezután* még lehet *érzeti* létalapja. S ez a semmi valóban közvetitett. A nemtudatos, magánvaló és absolut érzetből kibontakozó tudatos, ismereti és relativ képzet ismét eltünik ugyanis ez érzetben, hogy újra meg újra az ő egyetemes és fogalmi meghatározottságából meritvén egyedi meghatározottságának reális biztositékát, érvényesülhessen. Csakis igy van igaza Hegelnek, hogy „a kezdet nem a tiszta semmi, hanem oly semmi melyből *valaminek* kell kiindulnia". Mert valóban minden szemléletünknek kezdő alapja az a minden tárgy-képzetet önmagán belül feloszlató egyetemes nemtudatos, magánvaló és absolut lét, az a semmi, a melyből minden válik, a mely érzékleteinknek chaotikus világát alkotja, a melyből kibontakozik s a melybe újra eltünik minden; a kezdetnek és a végnek összetalálkozása, a melyben „a lét már a kezdetben benne van foglalva"; mert „a kezdet mind a kettőt, t. i. a *létet* is, meg a *semmit* is, magában foglalja; egysége a létnek és a semminek, vagyis nemlét, mely egyszersmind *lét*, és lét, mely egyszersmind *nemlét*." S ez „az a vonatkozás nélküli lét, a mint közelebbről magánlétében van". „S mivel meg nem határozott, azért is *minőség* nélküli lét." Ez „az *első lét* magánlétében meghatározott s ezzel a *meglétbe* (t i az egyedi tárgy-képzet jelenségébe) megy át, tehát *meglét*. Ez azonban mint *véges* lét önmagát feloszlatja s a létnek önmagára való végtelen vonatkozásába, a magára-nézve-való-létbe megy át".

Ime a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum szerepe a Hegel ismeretelméletében! Az érzet mint az első lét és az utolsó lét! Az egyetemes tevékenységközösségnek tiszta ténye, a melyből az egyedi tényközösségek fakadnak. Az élet, mint az általános és még meg nem határozott tevékenységnek „folyékony momentum"-összege, csirája minden egyedinek és tapasztalatinak; s a halál, mint ismét az az általános és meghatározhatatlan tevékenység-chaos, a mely minden egyedi érzékiségnek kérlelhetetlen megsemmisitője!

Vajjon hova tünt el a Hegel ismeretelméletében az egyedi

érzéki szemléletnek érzeti reális alapja most már? Az érzéki szemléletek eme folytonosan fel-feloszló átmenetének miben rejlik már most az érzéklet alkalmával mutatkozó valódisága? Szóval, a képzetek hullámzó változásai között, a véges és subjectiv meglétnek szüntelen feloszlásában mi adja meg az érzetnek nyugalmas állandóságát, mi biztosítja a végtelen és objectiv létvalóságnak magának a szilárdságát?

Ezekre a kérdésekre örökre adós marad a felelettel a Hegel philosophiája. Az ő létvalósága a tiszta és szintelen átmenet maga, az egyetemes „folyékony momentum", az *eszme*, a mely egyaránt bölcsője is és sírja is minden érzéki szemléletnek. Az ő létvalósága maga a nemlét is egyszersmind, az ő kezdete a vég is, az ő élete a halál is. Chronos, a ki nemzi és fel is falja a magzatait.

Kant mereven fentartotta a Magánvalót. A tárgy hatását a képzet-tehetségre fogta fel érzetként. Az érzetnek s vele együtt a tárgynak nem birta tehát meghatározni a valódi mibenlétét. *Érzet*szemlélete ennélfogva egyoldalú és féltudatos maradt. Fichte már feloszlatta úgy-ahogy a Magánvalót. A subjectiv megilletettségben, az Én érzet-affectiójában látta magát a tárgyat. De az érzetben nem tudta megtalálni ő sem a valódiságnak és realitásnak a képzettől eltérő mozzanatait. Az ő *érzet*szemlélete is egyoldalú és féltudatos tehát. Schelling az Énnek egyetemes tevékenységébe oszlatta fel a Magánvalót. A létvalóságot az ismereti tevékenységgel teljesen azonositotta. A tárgy, a *Nemén* realitását csak az Én megilletettségében, az érzetben látta ő is, de az érzetnek tárgyias és reális tulajdonságait az Énnel szemben közelebbről ő se birta meghatározni. Hegel az egyetemes átmenetben, a gondolati feloszlatásban tüntette el a Magánvalót. Az objectiv valódiságot és állandóságot tehát „a folyékony momentumban", az eszmében, a minden átmenetet és változást önmagában hordozó tiszta és egyetemes tevékenységben kereste, a létben, a mely nemlét is, és a nemlétben, a mely lét is egyszersmind. Az ő valósága tehát a fogalomnak végtelenül gazdag successivitása, subordináltsága, heteronomsága és negativsége. Az érzetnek, a térfeszültségnek, magának az igazi Nemtudatosnak, Magánvalónak, Absolutumnak a mibenléte teljesen ismeretlen tehát még ő előtte is. Az érzéki szemléletnek létvalóságát biztosító szilárd *érzet*-alapig még az ő tekintete sem tudott elhatolni. Érzékleteink

kettős jelenségét még ő sem látta tisztán; söt a közvetetlen egyedi tapasztalatot ő egyenesen *véges* meglétnek, tehát üres és illuzorius valóságnak szemlélte. A valóság ő nála az egyetemes átmenet, a gondolati „folyékony momentum", az eszme, a tiszta időbeliség volt. Ebbe kellett ő nála minden egyedi tapasztalatnak feloszlania. Ebben kellett az ő szemléletében minden érzékiségnek *semmivé* változnia.

Ámde „a lét ellentéte — általánosságban, úgy, a mint ezt magát a logika vizsgálja — nem a *semmi*, hanem az *érzéki, concrét lét*", mondja találóan L. Feuerbach. Az időbeliségnek nem a tiszta, mathematikai és gondolati tér, a mely végelemzésében maga is csak időbeliség, hanem a zavaros, érzéki és tapasztalati térfeszültség az ellentétje. A fogalmi, egyetemes successiv, subordinált, heteronom és negativ atomvonal-összfeszültségnek nem az érzékleti és egyedi simultán, coordinált, autonom és positiv atomvonal-összfeszültség megtagadása az ellenkezője, hanem épp az állitása. „Az *érzéki* lét megtagadja a *logikai* létet; amaz ellene mond ennek s ez amannak." Más szóval, a mi simultán, coordinált autonom és positiv, az mindig ellene áll a successiv, subordinált, heteronom és negativ érvényesülésnek és viszont. „*Ennek* az ellenmondásnak a feloldása volna a *logikai* lét realitásáról való bizonyíték, az a bizonyíték, hogy ez nem *abstractio*", a melyként az eddigi összes philosophiákban most szerepel. Szóval, valóságos térfeszültségnek az ideális térrel való kibékítése, az a atomvonal-feszültségek chaotikus együttességének és zürzavaros tényközösségének a gondolati rend és harmonia szerinti megvilágitása a feladata a philosophiának és ismeretelméletnek. A térnek és az időnek harmonikus kibékítése a jövő gondolkodásának igazi feladata.

Ime új világ hajnalhasadása előtt állunk, oly világé előtt, mely *minden* eddigi iskola-philosophiának egyenes megtagadása és megsemmisitése. Az eddigi philosophiák eszköze az *abstractio*, a mi eszközünk az *érzéki*. Az eddigiek a tárgyat állitották ismeretelméletök kiindulópontjául s hatását az érzetben s az Én affectióiban keresték. A Kant ismeretelméletének az az alapgondolat a kiindulópontja, hogy „a *tárgy*nak a *képzet*tehetségre való hatása, a mennyiben tőle afficiáltatunk, *érzet*". Mi az érzetet állitjuk ismeretelméletünk kiindulópontjának s az ő hatását képzetnek szemléljük. A Kant ismeretelméleti alapgondolatát tehát egyene-

sen megfordítjuk és azt mondjuk, hogy „az *érzetnek* a *képzettehetségre* való hatása, a mennyiben tőle afficiáltatunk, *tárgy*". Ők nem találták meg érzéki szemléletök realitásának kriteriumát és biztosítékát, mert az érzetet, mint valóságot, erőszakosan subjectiv functióvá változtatták. Mi világosan látjuk, hogy az érzet, mint simultan, coordinált, autonom és positiv összérvényesülés maga a mi nemtudatos, magánvaló és absolut létvalóságunk s ebből csakis annyi a mi tudatos, ismereti és relativ világunk, a mennyi képzeteinknek successiv, subordinált, heteronom és negativ összérvényesülésébe át-átmehet. Ők a térrel és az idővel valami délibábszerű, ismeretlen világot akartak meghatározni. Mi csak tért mérünk az idővel, mert csak ez a kettő lehet a mi valóságunk. És ime, mi még sem állunk ellentétben egyetlenegy eddigi philosophiával sem. Csak azt akarjuk, a mit ők akartak, csakhogy egészen másként akarjuk, mint a hogy ők akarták. És ha valóban megoldást találunk, akkor az az ő tehetetlenségöknek tökéletes megvilágítása is egyszersmind.

Dr. Simon József Sándor.

(Vége köv.)

A RENAISSANCEKORI MÜVÉSZET, MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN, NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Ötödik közlemény.)

IV.

A közügy szolgálatában érvényesülni törekvö egyén is energikus tevékenységében — akárcsak Masaccio, Mantegna festményeinek öntudatos s megdöbbentően komoly alakjai fokozott lelki életükkel, vagy Donatellónak Szent György szobra, a rettenthetetlen harcziasságnak ezen merész alakja, vagy Michelangelónak gigászi Dávidja, avagy ellenszegülő rabszolgája — nem egyszer tehát nagyra van sokra képes erejével és elszántságával, a természetfölöttinek és emberinek megoldására törekedvén, és pedig nem olyan igénytelenül, mint az umbriai szentek, kik fejüket ájtatosan jobbra-balra biczczentik, hanem előtérbe lépve úgy hajtja végre tettét, hogy a hangulat is kifejeződik, melyből a hős cselekvése fakad s melylyel együtt jár, még pedig a tartalom és valószerü kifejezés összhangjában kevés személylyel, illetőleg magában is nagy szenvedélyt és cselekvö értéket mutatva. Igen jellemző az uralkodói öntudatosságra nézve, hogy Mátyás — eltanulva a jelképies olasz divatot — több ízben hozat Firenzéből — az egyéni erö symbolumaképen — „királyokhoz hasonló“ oroszlánokat.

Az ilyen tetterötöl nyugtalanitott embereknek belső szükségét képezi a szembeszállás az egyházi s világi hatalmakkal.

A pápai követ leírja,[1] hogy Mátyás mint támadta meg a szentszék politikáját: „Úgyszólván dühöngött, szilaj ló módjára

[1] L. Szilágyi: Magy. Nemz. Tört. IV. 321. l.

viselkedett — írja jelentésében a követ — és azt a benyomást tette, mintha szájából, orrából és szemeiből lángözön törne elő". Midőn Mátyás Ancona felett a fennhatóságot elfogadta, a pápa ezért Ancona polgárait egyházi átokkal sujtotta, Mátyást pedig szemrehányásokkal illette. S itt eszünkbe jut Plátónak meghatározása a jónak egy neméről (Állam 357), melyet önmagáért s a belőle származó eredményért kivánunk, pl. okosság, mely e korban a legnagyobb diadalokat aratja. Ezért a humanismus az egyéni meggyőződés szabadságát hirdeti s a tekintélyre keveset ad. Mátyás a pápának, midőn ez Velencze érdekében közbenjárt,[1] kijelentette, hogy „készebb saját fejét s egész birodalmát koczkára tenni, mint koronája jogait feláldozni".

Az emberek — mint látjuk — meggyőződésüket az eszmény magaslatára emelik s ahhoz rendkívül makacsul ragaszkodnak. Medici Lorenzo még halálos órájában sem akarja Firenzének a szabadságot Savonarola kérésére megadni. S az előbb Solderini Péter köztársasági alkotmányos kormánya helyébe lépett korlátolt oligarchia 1527-ig maradt fenn, a Mediciek utolsó elüzéséig.

Mátyás szabad akaratának korlátlan ura akar lenni az egyházi méltóságok betöltésében is. S a pápa hosszú vonakodások után végre is kénytelen volt a király által kiszemelt Estei Hippolyt-ot esztergomi érsekségben megerősíteni . . . Dicsősége mindezért nem szenved csorbát, sőt emelkedik.[2] Szobrát Stein György (Szilézia helytartója) 1486-ban készitette el s a bautzeni vár kapuja felett helyeztette el. Az egész emlék huszonnegyedfél láb, a király alakjáé öt láb magas. Trónon ülve mutatja Mátyást, a mint feje fölött angyalok keze koronát tart, az égből nyert hatalmat jel-

[1] Mátyás t. i. Veglia szigetét, mely valamikor a magyar koronához tartozott, de azt Velencze védnöksége alá vette, Magyar Balázssal megszállatta. L. Szilágyi i. m. IV. 280. l.

[2] Tubero apát emliti (Forster: III. Béla magy. kir. emlékezete. Budapest, 1900. 8. l.), hogy Miksa császár, midőn 1490-ben Fehérvárra bevonult és a bazilikába ment, észrevevén Mátyás király síremlékét, a falra akasztott jelvényekkel s elolvasván ezen síriratot: „Marmore Mathias hoc Corvinus situs est, quem facta deum ostendunt fata fuisse hominem", sírva fakadt . . . „sive mutabilem animo reputans fortunam, variosque mortalium casus, sive gaudio redditae hostibus vicis, ipsiusque fortunae regressus. (L. C. Tuberonis . . . Commentaria suorum temporum 1784. T. I. 118., 119.)

képezve; lábai pedig nyugvó oroszlánon, a földi erő képviselőjén, pihennek.[1]

Egy oly alakja ő korának, ki a gondolatot a tettel össze akarja egyeztetni; s méltó bámulatot idéz fel, mikor Budán az óriás Holubárral,[2] Boroszlóban egy híres viadorral megmérközik. Mint ügyes bajvivó ismételten sajnálatát fejezte ki, hogy azok az idők, a mikor a csaták sorsát a vezérek párviadala döntötte el, nem idézhetők vissza. Az antik világra czélzott a klassikusokban jártas fejedelem, ki ennek daczára megértette a kor tanulságait is s azért szelíd is tudott lenni, úgy hogy a fentemlített követ néhány nappal később következett audiencziáról visszatérve, mondja: „a dühöngő oroszlánból jámbor bárány lett".

Úgy tünik fel nekem, mintha a tizenötödik század ezen egyik legnagyobb alakjának politikai jelleme és merészen koncipiáló elméje prototypje volna a tizenhatodik század nagyszabású s geniálisan teremtő művészi kiválóságainak. Charakterében és magatartásában Michelangelóhoz hasonlít. Mindketten a hagyományos dogmák bilincseitől szabadon követik hajthatatlan meggyőződéseiket, érzelmeiket és terveiket kiforgathatlan egyéniségük mérve szerint öntik formába, amaz a politika minden ágazatában, ez — mint a túláradó s új leleményességre törekedve forrongó tetterő tanujeleként néhány más kiváló művész — a szobrászatban, festészetben és építészetben mindenütt bámulatos és követésre hosszú időn át ingerlő önállóságokat tüntetve ki, a pápákkal többször majd heves összeütközésbe jutnak, majd kibékülnek s terveket ezekkel együtt szőnek . . . Termékeny elméjükben egymásután fogantak meg nagy eszmék s azonnal hozzá is fogtak kivitelükhöz, de sokszor nem fejezték be, részint mert merészségükben hibát követtek el, részint mert kedvüket veszitették . . . S az egyház feje részéről mindketten kiváló kitüntetésben részesülnek . . . A pápa annak emlékére, hogy Mátyás Apuliában Otrantót a törököktől felszabadította, 1481-ben érmet veretett.[3]

[1] Szilágyi: Magy. nemzet tört. IV. 319., 320. és 323. l. (E szoborról l. Wenzel G. értekezését az Archeol. Közl. 1849.)

[2] L. Wagner Sándor festményét a fővárosi vigadó termében.

[3] Az érmen látható: IV. Sixtus, Constantia s e vergiliusi szavak: parcere subjectis et debellare superbos. (L. Szilágyi Magy. nemz. tört. IV. 284. l. Lásd Mátyás más kisebb győzelmi emlékérmeit u. o. IV. 279., 281.)

De ezen magatartások változásainak megfejthető okai a váratlan gyorsasággal sokféleképen alakuló, ám éppen azért az általános erkölcsi szempontok hosszú vonanalait személyi tekintetekre törő politikai, társadalmi viszonyokban, czélokban és művészi ambiciókban is rejlenek, melyek tulajdonképen egyesek izzó érzelmeinek öntvényei, kereteikkel azok hullámainak nem csak felkorbácsolói, hanem felfogói is voltak. S ez könnyen is érthető. Mert ha az ember saját érzelmi, ismereti és eszmei tartalmának tudatára jut, akkor a mellett, hogy ennek új megismerésére tesz szert, egyszersmind a tartalom részleteinek keletkezett más más viszonyai következtében gyorsan ható és váltakozó újabb s újabb érzelmek és eszmék merülnek fel benne, a minek következtében a régibbek területi nagyságuk csorbultával nemcsak extensitásukból, hanem intenzitásukból is veszíteni kénytelenek, hogy az újabbak annál tettlegesebben nyilvánulhassanak. S e korban a művészeti fejlődésnek ebben rejlik az a plátói ethikai becse is, hogy a szó követi a tettet olyanféle egyetértésben, mint azt e kor művészete remekeinek energikus motivumaiban, alakjaiban és belső igazságában látjuk. Innét van, hogy a művészek a legnehezebb feladat megoldására is erővel törnek. S Raffael Atalanta Baglionétől elfogadván a megbizást Krisztus sirba tételének megfestésére, jóllehet ezzel oly feladat jutott neki, a mely tőle egészen más érzelmekbe való elmélyedést kivánt, mint a milyeneket az ő nyájas Madonnáiban szelid lelkületével kifejezésre juttatott, mégis tervét sok nehézség legyőzése után keresztül vitte. S a művész lemondván arról, hogy feltünően ragaszkodott volna a quattrocento által megállapitott s néhány tanulmány útján a valóságtól ellesett taglejtéseihez, az egységes drámai cselekvényben a művészi fokozat eszközével amannak formai készletét megszaporitotta. Ennek mesteri tökéletesitése oly szép és erőteljes szinhangulattal, minőre a festészeten kivül más művészet képtelen volt, a legnagyobb művészi feladat megoldása s a konkrét tanulságok nagy tárházával követésre méltó művészi becs, növekvő tekintély s dicsőség biztositása volt már a művész kortársai előtt. Így nem csoda, ha magok a firenzeiek is kivánták, hogy a művész szülessék Toscanában, a realizmus hazájában, de tanuljon Rómában Raffael és Michelangelo müveiből s az antik művészetből, mert — Vasari szerint — „nem érti a gyöngédséget és a nagyságot az a művész, ki Rómát nem látta“.

E korban t. i. mindenki nem közönséges másoló, hanem teremtő művész akart lenni, azaz kiki úgy a politikai, társadalmi és erkölcsi, mint a szellemi élet reformálására törekszik új formák, új szerkezetek feltalálásával, vagy legalább ezek után való türelmetlen vágyakozásával.

Leonardo, midőn a természet utánzásának fontosságát elismeri, egyúttal óvja a művészt — önbecsérzete megóvásával — a valóságnak szolgai másolásától s nagy fontosságot tulajdonít a művészi alkotásnál az emlékezetnek, melynek birtokában a festő lelki szemeivel látja a dolgokat, próbát tehet arra nézve, tud-e egyes személyeket emlékezetből minta nélkül lerajzolni s egyszersmind a megfigyelések nagy száma erőt ad neki arra, hogy a mindenféle létezők létrehozásában szabadságát, teremtő erejét megtartva önálló alkotó legyen.[1]

S abban a nagy tollharczban is, mely Tasso „Megszabaditott Jeruzsálem"-e körül forgott, a költő ellenfelei visszautasiották az Aristoteles szabályaira való hivatkozást, fennen bizonyitva, hogy az igazi költő nem bilincseltetheti le magát akármilyen régi kódex által.[2]

Sokszor azonban ellentét támad a léleknek természetes tehetsége és a szerzett tudat között. Fra Bartolommeo bensejében is ezeknek küzdelmét látjuk és pedig mint született nagy művészét Savonarola követett tanával; a ki ezért szorítkozott a Bellini-féle ájtatos képek festésére, ám e mellett a Madonnáknak is megrajzolta mezitelen alakját.

Raffael, miután Perugiában szükebb látkörben Perugino irányát egyszerűen szerkesztett ájtatos Madonnáival a tökély legmagasabb fokára jutatta, művészi egyéniségének sajátos jellemvonását követve Firenzébe megy s Masaccionak korszakot alkotó erőteljes alkotásait tanulmányozza, mikor az eszmei tartalom és szellemi fönség kifejezésének fontos tényezőjét képező szabatos szerkesztést és egyenletes berendezést s Madonnáin a háromszögalakú csoportosítást sok nehézség leküzdésével a Leonardot közvetitő Fra Bartolommeótól elsajátítja, 1508—1513-ban Rómában a legmagasabb emberi szépségnek az istenivel való összeolvasztásá-

[1] Jánosi i. m. II. 85. l.
[2] Radó i. m. II. 326. l.

val[1] megalkotja nagyszerű római Madonnáit, melyek már nem elégszenek meg a fenséges firenzei Madonnák csendes belső szeretetreméltóságával, hanem szellemdús gondolatokban, kifejezésben, erélyesebb képhatásban komolyabbak, egyházibbak lesznek, a mi abból is kitűnik, hogy Krisztus lesz sokszor a főalak, ki mellett áhítattal teljes komolysággal Mária térdel s kit Keresztelő Szent János szintén térdelve imád. E művész, midőn a legtökéletesebb emberi szépségben megtalálja az eszközt az isteninek oly ábrázolására, hogy Krisztus „a fej vonásaiban és a test minden részében Isten valódi fiának tünik fel", egyúttal Szűz Máriában a természetfölötti tisztaság és szelidség vonásait az emberi érzelmek s tetszőbb anyai viszony varázsával veszi körül,[2] szemben ama késő középkori merevebb felfogással, mely a képeken gyakran Szűz Máriával imádatja fiát, vagy pedig (mint a sienai Lippo Memmi-féle képeken: Orsz. képtár 9. sz.) az anya és a gyermek közti viszonyt kifejezéstelenül hagyja.

S valamint az eszme és a művészi vivmány a bő tanulság s művészi haladás fényében megdicsőülést talál, azonképen az önállóság ösztöne olykor az életben is sokáig fejlődve csak lappang, hogy annál leplezetlenebbül s hatásosabban nyilvánuljon. A — sokszor rombolva újítani törekvő — vágy valami új koncepcio keresésével (sokkal inkább a cinquecentoban, mint a quattrocentoban) mindenkit mind jobban fogva tartott s a kedélyi izgatottság árjával minden felmerülő akadályon átcsapott, ezt sokszor el is sodorva. A scholastikus tanokból táplálkozó Savonarolát, a theokracziának hívét, az állhatatlan tömeg, mely előbb

[1] Igaza van Cherbulieznek (i. m. 175. l.), midőn mondja Raffaelről, hogy az ő Szűzei sem születtek a mennynek kertjében. Szerinte „olyanok ők, mint a Róma környékbeli legegészségesebb vidékről való parasztasszonyok; alakjok telt, erős, kissé zömök, egészséges, ép kinézésű. Páratlan dajkák! Az ember érzi, hogy tejükben sok a casein, sok a zsiradék, hogy olyan tej az, melytől kigömbölyödik a csecsemő arcza. Azt is érzi az ember, hogy minden földi munkára alkalmasak, hogy nem tartják megalázkodásnak, ha asztalt teritenek, vagy ha pólyát mosnak; a nagy lelkek a mit csak tesznek, mindenbe vegyítenek valamit a maguk nagyságából, mert bennük minden természetesen isteni, vagy istenien természetes".

[2] Nincs — úgymond Kármán József — talán több képiró, a ki az anyát és a szűzet úgy össze tudná olvasztani, mint Raffael. (Lásd Aesthetikai törekvések Magyarországon 1772—1817. Írta Radnai R. 1889. 177. l.)

istenité, bukni hagyta, azt a férfiút, kiről Michelangeló késő korában bevallotta, hogy „az ő szónoklatai világitó fény voltak utain".

Mindezen, az egyes embernek érzületét, akaratát rendkivül befolyásoló körülményekkel okvetlen számot kell vetnünk, ha e kor erkölcsei, művészi igényeinek fejlődése és a művészet virágzása s jelleme felett birálatot akarunk mondani. Mint már említettük, a tettvágy szenvedélye volt az, mely az akaratot megszakithatlan irányban oly hévvel hajtotta előre, hogy igy a józan ész és erkölcs uralmát nem egyszer háttérbe szoritotta. Benvenuto Celliniről,[1] erről a fékezhetetlen természetü — megrendelőivel sokszor összezördült — nyughatatlan, a fegyverforgatásban is ügyes festőről — ki részben lelki rokonsága miatt is legnagyobb gyönyörüségét abban találta, ha Michelangelót másolhatta — fel van jegyezve, hogy modelljeinek testén verésétől állandó volt a kék folt. Mikor Párisban I. Ferencz franczia királynak dolgozott, modelljét: a gyönyörü Katalint majd halálra kinozta, hajánál fogva ugyanis addig hurczolta a földön, mig a lihegésig kifáradott. Vakmerő indulatoskodásában nem egy embert gyilkolt meg. Taine méltán mondhatta: „Isten csodája, hogy húszszor nem ölték meg". Csakhogy e büntetteket a művésznek azon korban nem rótták fel annyira, mint felrónák most. Bizonyára nem egy ember vallotta akkor Macchiavellivel együtt, hogy az erőszak nem kárhoztatandó, csak a czélt mozdítsa elő. Elvitathatlan azonban, hogy ha az embernek subjektiv ítélete alá bocsátjuk annak eldöntését, mi a jó, mi a rossz, akkor ezeknek (t. i. a jónak és a rossznak) annyi fogalmi különfélesége áll elő, melynek végrehajtásában csak az anyag, eszközök és módok művészi különfélesége lesz nagyobb, a mi által a cselekedeteknek és ezek következményeinek szabályokba nem foglalható sokfélesége jön létre; s ha ez a művészetben nyilvánul, a művészet csak nyer ezzel, ha azonban gyakorlati életben lép fel, akkor erkölcstelenség származik belőle. A szabadabb eszmék rendkivül hódító térfoglalása következtében természetesen a morál tanai is szigorúságukból vesztettek. A scholastikus morál egy nevezetes képviselőjének: Gersonnak regulae moralese[2] szerint nemcsak az ignorantia invincibilis

[1] Benvenuto Cellini önéletirása. Olaszból ford. Szana Tamás. Bpest, 1891. I. 42. 80. és 81. l.

[2] Ziegler: i. m. 321., 322. l.

SZÉKESFEHÉRVÁRI OLVASÓTERME

excusat, hanem a halálos bűnök is a circumstantiák közepette veszítenek vétkes jellegükből s így enyhítve lesznek. A Compendium theologiae is ezeket mondja: ipsa septem vitia capitalia non semper peccata mortalia existunt, imo nonnunquam secundum aliquas circumstantias et qualitates committi possunt, quod nonnisi peccata venialia sunt. S VI. Kelemen pápa, midőn ezen legkiválóbb ötvösművest, virtuóz festőt és szobrászt egyszer valaki gyilkosságról vádolta, azt mondta: „Ön nem ért ezekhez a dolgokhoz. Tanulja meg egyszer és mindenkorra, hogy az olyan férfiak, mint Benvenuto, művészetökben egyetlenek s így nem állanak a rendes törvény alatt". Elnéző tekinteteket a kor emberei más művészek iránt is gyakoroltak. S amaz erőszakoskodó művészi egyéniség izzó lelkéből az érzelem kitárásának igazságával könnyen kimagyarázhatólag kiforrhatott a szintén erőszakot ábrázoló Perzeusz szobrának eszméje.[1]

Azt is tapasztaljuk, hogy az irányadó szerepet vivők elhatározásaik szilárdságában, midőn át vannak hatva önbecsérzetüktől, egyúttal hitökben s a — psychologiai igazságra nézve a renaissance-szal oly rokon shakespearei természetességben és drámai feszültségben — hivatásaik önmegállapitotta kötelességeit is annyira kimélyitik, hogy ezzel a szintén fontos feladataikat betöltő más kiválóságok létalapját megrendítik vagy legalább lelkét megsebzik. Tudjuk, hogy Mátyás Janus Pannoniust, az ünnepelt magyarországi humanista költőt kedvelte, később azután politikai okok miatt ellensége lett neki, úgy hogy ez — állitólag a feletti fájdalmában, hogy a nagy király kegyét elvesztette — bújában meghalt. Michelangelo hihetőleg a szabadság elvesztése felett kesergő hangulatában készítette Brutus szobrát, midőn a Mediciek ellen kitört harczban a nép, melyhez a művész is szegődött, a franczia király által legyőzetett, úgy hogy a művész egy toronyba volt kénytelen menekülni. S a reakcziós ellentörekvésekkel mindig megküzdeni kész egyéniség is, mint Mátyás, ki mások meggyőződéseit saját lelkének kohójában át és át gyúrta s ki egy külföldi költőt azért dorgált meg, mivel hízelgésből, valótlanul, arczának „vénuszi szép-

[1] L. Benvenuto i. m. II. 142—154. l. Érdekes, hogy ebben a tárgyban Cosimo vonathozást talált magára: ő volt Perseus, a republikánus párt pedig a Medusa.

ségét" merte dicsőíteni,[1] nem ismert akadályt azon tervszerü cselekedeteiben, hogy e rövid életet uralkodói tudásának minél emlékezetesebb — s lelkének mindig megfelelően szembeötlő — domborműveivel hosszabbítsa meg. S a földi életet — több korai halállal kimult művész példájára — csak azért becsüli, hogy dicső tetteket vigyen véghez. Ezért a testet fontos eszköznek tekintette nagyszabású czélok megvalósítására s midőn ezek elé a betegség akadályokat gördít, elveszti életkedvét s a pessimismus végletébe esik, úgy hogy — mint Brandolinus említett munkájában,[2] ha nem is a történeti valóságnak megfelelően, mindenesetre mint a kor embereire, úgy Mátyásra is találó szellemben olvassuk — Péter püspök tudásának minden erejét összeszedve a leghiresebb férfiaktól kezdve a legújabb s legnagyobb királyságokig igénybe veszi gazdag ismereteinek tárházát, hogy — mint egy festő sürün benépesített képén egy eszme bensőségét s igazságát hirdetve — a különböző korokban élt alakokban fejtegetve be-

[1] Galeotti Martius inkább „martiális" mint „vénusi" szépséget fedezett fel a király arczában.

[2] De hum. vitae con. L Irod.-tört. Eml. II. köt. 19. l.: Mátyás panaszkodik, hogy az ember mily gyámoltalannak születik, mennyi sok szenvedés éri. Az öregség sok bajjal jár. A haláltól mindenki fél. Itt hivatkozik Aristotelesre (Ethica Nicom. III. cap. 6.: Φοβούμεθα οὖν πάντα τὰ κακά οἷον ἀδοξίαν, πενίαν, νόσον, ἀφιλίαν, θάνατον): ita ut eam (mortem) Aristoteles philosophorum . . . princeps, ultimum terribilium appellare non dubitet . . . Tovább egész philosophiai magyarázatba bocsátkozik a test és lélek viszonyáról: Omitto, quam multi philosophi animas cum corporibus interire atque omnia morte deleri existimaverint; omitto, quam multi aut vagas incertasque ferri aut in omnium passim animantium corpora sine fine migrare affirmaverint. Quae si vera essent, nostras maiorem in modum miserias augerent. (20 l.) Sed animas immortales esse et ad infinitam illam aeternamque beatitudinem, quam omnes optamus aspirare et credo et fateor. Quota, obsecro, illarum pars est, quae illuc queat pervenire? Nonne etiam salvator ille noster et unicus nostri nominis auctor Christus in evangelio multosque quidem vocatos, paucos vero electos esse testatur? — — — tam multis enim vitiis, tam multis voluptatibus circumfusi, tam multis denique sensuum et cupidinum laqueis impliciti atque irretiti sumus, ut eos evadere aut nemo, aut quam paucissimi queant. Quae quum ita sint, cur haec magnopere sit optanda vita, non video. Alább a thrákokról, mivel ezek az újszülötteket sirással, a megholtakat nevetéssel kisérik, ezeket mondja: Qua quidem in re videntur illi mihi et Graecis et Romanis sapientoris extitisse.

bizonyitsa az emberi élet jelentős rendeltetését és nagy becsét.[1] Azt, hogy életét, dicsőségét kiki tettekkel és művekkel iparkodik megnyujtani, igy fejtegeti (u. o. 26. l.) Quid privati homines, quid vel litteris, vel pictura, vel sculptura, vel aedificiis, vel aliis denique omnis generis monumentis sempiternam sunt laudem et gloriam consecuti, qui quidem innumerabiles extitere, quam, obsecro, aliam mentem habuere?

E dialogusban a lélek szemei előtt a dicső, a követésre

[1] U. o. 24. l. Péter püspök, hogy a csüggedő királyban az életkedvet felkeltse, szól Tanausról, a scythák királyáról: Nonne is, quum Asiam omnem armis ad Aegyptum usque subegisset (quod nemini ante illum contigerat) vitam quam brevissimam esse cognoverat, rebus egregie gestis extendere et gloria sui nominis quam longissimam efficere cogitabat?

Szól aztán Fülöpről, Nagy Sándorról, mint nagy hóditókról (25. l.), Themistoklesről, Leonidásról, Epaminondasról s Görögország többi fejedelmeiről: Nonne ita omnes vixerunt, ut non modo se vivere laetarentur, verum etiam, ut quam diutissime etiam post mortem eorum nomen et gloria viveret, summos labores et pericula pertulerunt? Alexander quidem, qui propter res gestas magnus est appellatus, se non solum natum esse gloriatus est, sed Jove quoque natum esse voluit existimari. Alább: Quae vis Romulum ad condendam urbem et finitimos armis debellandos compulit? Nonne ingens quaedam atque insatiabilis gloriae vitaequaeecupiditas? Nonne se et Marte genitum et ad deos translatum ab omnibus credi voluit? . . . J. Caesarról mondja, hogy ő, ki oly messzire: Vénus-ra vezeti vissza családfáját, bizonyára be nem járta volna a különböző tartományokat s nem állott volna ki annyi veszedelmet, ha nem hitte volna, hogy dicsőséget és halhatatlanságot biztosit magának.

Alább (u. o. 26., 27. l.) elősorolja (ez már Beatrix királynénak szól) a kiváló tettek által maguknak hosszú életet biztositott nőket. Ezek: Sara, Rebecca, Anna, Judith, Tomyris, Semiramis, Hippolite, Penthesilea, Camilla, Cloëlia, a gör. Sappho, a római Cornelia, Hortensia stb. Igy szól róluk (u. o. 27. l.): Quid illae, quae optimarum artium liberaliumque disciplinarum studiis suum apud posteros nomen propagaverunt, ut apud Graecos Sapphos, apud Romanos Cornelia, Hortensia aliaequae, quas tu non aemulari modo, regina, sed superare etiam voluisti? Szól aztán (u. o. 27. l.) az újabb kiváló fejedelmekről: Nagy Károlyról, Barbarossa Frigyesről, Alfonzról (Beatrixnak nagyatyjáról). Majd dicsöiti Mátyásnak és nejének szüleit. (U. o. 28., 30. l.)

A királynét (u. o. 31. l.) ezen erények dicséretével halmozza el: Tu vero praestanti animo, perspicaci ingenio, facundia incredibili praedita ita semper vixisti, ut pudicitia, pietate, continentia, modestia caeteras mulieres, liberalitate vero, animi magnitudine, liberalium disciplinarum studio caeteros etiam viros provocaveris.

méltó tettek nagy hőseinek egész sora, választékos diadalmenete vonul el az erkölcsi és szellemi erények különböző koru és árnyalatu színpompájában, olyanban, milyet különösen a XV. század — első sorban olasz — fejedelmei, nagy Maecenásai a különböző korokat elővarázsoló gazdag diszmenetekben, drága öltözetekkel — Mátyás is — kápráztató fényűzéssel kifejtettek, s milyenek különböző korból feleleventett, sokszor ellentétes eszmék,[1] foglalkozások mythologiai s történeti személyeivel egy-egy fogalom hosszában a renaissance-korbeli festők legkülönbözőbb szinezésében, elevenségében oly gyönyörködtetően lépnek elénk, mint a mily élvezettel — mint Mátyás példája is bizonyítja — becsülték és szerették e kor tudósainak irodalmi képzettségét, azoktól okultak és őket sok tekintetben követték. S Mátyás, miután Péter püspök a király nagyságának sok bókot mondott s kiválóságának tudatát

[1] A kornak tudákosságából is következik, hogy a költők az antik mythologiához sűrűn folyamodnak s keresztény isteni személyeket gör. istenekkel hoznak kapcsolatba, vagy ezeknek keresztény szerepet adnak. Al. Cortesius: De virtutibus bellicis Mathiae Corvini (lásd Irod.-tört. Eml. II. Olaszorsz. XV. sz ir. Máty. dics. műv. 302—333. l.) kötményében (309. l. 261—264. sor) Krisztust Olympusszal hozza kapcsolatba:

Inde chorus divum coelique exercitus omnis
Pro te bella manu telis infesta ciebant.
Ipse pater superum, summo tibi Christe Olympo
Propugnator erat.

U. o. 309. l. 272—275: Juppiterről olvassuk:

Interea Hunniaden referentem signa cruentis
Turcarum spaliis, ne quid mortalibus ultra
Viribus auderet maius, revocare parabat
Juppiter et vacuo terrae decus addere coelo.

Alább (u. o. 279—318.) Juppiter megmondja Mátyásnak dicső rendeltetését (v. ö. Vergil. Aen. I. 278—290. e költ. 289—310. soraival). Alább 311—315. így szól:

Perde situ et patrem duris imitare sub armis.
Incumbent alii Sarrano mollius ostro,
Argutas tenui ducent de gutture voces,
Pulsabunt cytharam melius saltuque choreas
Intexent agili et convivia lauta parabunt
Tu bellare frequens et vincere, nate, memento; stb.

(V. ö. Vergil. Aen. VI. 847—851.)

a legkiválóbb történeti példák felhozásával élénkitette, azt mondja: Nullum mihi iam pridem ita incundum et fortunatum diem actum esse, vere possum affirmare.[1]

Az olaszországi szellemi mozgalmak tehát behatolnak Magyarországba s ezeknek müveltségéből Mátyás és udvara mohón táplálkozik. S a bőkezü müpártoló fejedelem, mialatt ágensei egész Kis-Ázsiáig járnak kéziratokért, udvarába meghívja az olasz müvészet legnevezetesebb képviselőit. Országába jön Camica Kelemen, a híres építész, Bruneleschi csoportjának tagja s itt is hal meg. A híres Benvenuto Cellini két nagybátyja: Andrea és Francesco szintén Budán, Mátyás udvarában müködött mint müiparos és képfaragó. Andrea del Verocchio szintén dolgozott e fejedelem számára, és pedig klassikus vonatkozású érczdomborműveket és egy márvány kutat. Filippino Lippi megfesti Mátyás arczképét és egy Úrvacsorát.[2]

Caradosso, lombardiai éremkészitő és ötvös szintén dolgozott a királynak. Ennek szolgálatában leghosszabb ideig müködött a két, Olaszországban nevelkedett dalmát művész: Traui Jakab és János. A firenzei Strozzi-palotának nagynevü építője: Benedetto da Majano a király számára készitett intarsia munkákat és szobrászati müveket. Berakott müvü szekrényei azonban, melyeket Firenzéből magával hozott, az úton megromlottak, a mi annyira elkeserítette, hogy a szobrászatra adta magát s elkészitvén néhány müvet agyagból és márványból, melyek a királynak nagyon megtetszettek, visszatért Firenzébe. Venturi szerint Ercole Robertinek, Cosme Tura egyik tanítványának, Mátyás udvarában — bár nem tudni, mikor dolgozott hazánkban — biztosan voltak munkái.[3]

A budai királyi palota udvara csakhamar megtelt antik tárgyú szoborművekkel. Ott állott Appolo, Diana, Pallas Athéna és Herakles stb. szobra. A visegrádi várkert márványkútjain

[1] L. Irod.-tört. Eml. II. köt. 75. l.

[2] L. Riedl: A magy. irod. főirányai (Olcsó Könyvtár) 67. lap. V. ö. Ugolinus Verinus epigrammáját: Irod.-tört. Eml. II. köt 354. l.)

[3] L. Archaeol. Ért. 1900. nov. 15. (XX. köt. 4—5. sz.) 302—304. l. Ippolito I. d'Este esztergomi érsek, mikor 1487-ben Magyarországba készülődött, Ercole Robertivel egy kis képet festetett maga számára. Hogy azonban e művész elkisérte-e az ifjú érseket Magyarországba, azt nem lehet biztosan tudni.

a múzsák állottak. A Corvinák belső díszítésein kis meztelen geniusok, nymphák stb. láthatók. Mindazáltal Mátyás renaissance-törekvései, a mennyiben a komplikálatlanabb nemzeti szellemmel teljes harmoniába még nem juthattak, mivel a humanismus hullámai kevésbbé érintették, azt elég gyümölcsözőleg még meg nem termékenyíthették, s az 1493-ban megjelent Schedel-féle — csúcsíves épületeket feltüntető — krónika ábrázolásaiból,[1] valamint Bonfini leirásaiból, következtetve, inkább a külső díszítésre s nem önálló komposicziókra irányultak, s a király nagy politikai koncepciói közepette lelkes charakterük mellett is úgy tünnek fel, mint Andrea del Sarto (1486—1531). Utolsó vacsoráján a tulnagy építészet és széles abrosz miatt igen kicsiny s még nem elég öntudatos alakok, melyeknek elbeszélő szerepéből a javarészt a keret foglalta le, ellentétben a fejlettebb cinquecentoval, a mely a környezet mesterséges szűkítésével az emberi alakot emeli, mert ezt dicsőíti, mint az antik művészet s korát megelőzve Mátyás politikai ügyessége, uralkodói hatalma és tekintélye.

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

[1] L. Pasteiner Gyula értekezését: Az építészet I. Mátyás király alatt. Bpesti Szemle, 1893. 1—19.

ZSIDÓ SZOCZIÁLISMUS OROSZORSZÁGBAN.

A zsidó munkásosztály Oroszországban még nem régi keletü. Alig van ötven éve, hogy a közgazdasági viszonyok következtében, közvetítői szerepét felcserélni kényszerülvén, mesterséghez fogott, de már a 80-as években szép számmal találunk Oroszországban iparosokat, segédeket, napszámosokat közöttük. Hogyan magyarázható meg tehát az, hogy az akkori nihilista áramlat egyetlenegyet sem tudott magával ragadni? . . . Ennek a kétségkívül feltünő jelenségnek magyarázata az orosz forradalmi párt jellemében keresendő, a mely czélját — a politikai hatalmat erővel is magához ragadni — nem a nagy tömegekkel, hanem a nagy városok proletariatusával szerette volna keresztülvinni. De már a 80-as évek elején, mikor Plechanow a jövendő forradalom taktikáját arra fektette, hogy az (a forradalom) czélját csak a munkásosztály mozgósitásával valósíthatja meg, kezdték a szocziálismus propagandájának a zsidó munkások közt is hiveket toborzani, ámbár gyárimunkás tömeggé ezek sohasem nőttek fel. Mégis azt a dicsőséget tőlük meg nem lehet tagadni, hogy a szocziálimus két legerősebb fegyverének: a munkás-szövetkezeteknek és sztrájkoknak alkalmazását Oroszországban legelőször ők kezdték meg. Az orosz krónikák a mozgalom vezéreiül a zsidó kefekötőket nevezi meg. Követelményük jeligéje a 10 órai munkaidő volt, a mi tulajdonképen nem is követelmény, mert már II. Katalin czárnő óta állt fenn egy törvény, a mely a munkaidőt 10 órában állapitotta meg, persze csak papiron, a min molyok rágódtak, de hogy, hogy nem: a vezérek végre is felkutatták, s kezükben az agitáczió legveszedelmesebb fegyverévé élesedett, a mi ellen a hatóságok sehogysem tudtak védekezni, nem annál kevésbbé, mert a mozgalom csakhamar óriási mérveket öltött.

Minden bajuknak gyógyszeréül a kormányzás alkotmányos formáját — a parlamentet — tekintették, mert csak ettől várhatták, hogy a czári kormány alkotta zsidóellenes különleges törvények hatályon kivül helyeztetnek. Gyülöletük tárgya tehát a czár volt.

Minthogy azonban a zsidóság — mint már jeleztem — gyárimunkás tömeget Oroszországban nem képez, hiányzik belőle a' tömegekben rejlő helyes ösztön, s a helyett, hogy a szabad versenyt jóléte aláásójának tekintené, ellenkezőleg, attól reméli boldogulását, a mi különben Oroszországban úgy magyarázható meg, hogy a zsidó a kivételes törvények miatt a nem-zsidóval sikeresen nem versenyezhet. Ebben és csakis ebben rejlik az oka a zsidó forradalmi hangulatnak. Mert a zsidó, mielött a szocziális agitácziók megkezdödtek, már csöndes forradalmár volt: politikailag ellenzék, közgazdasági tekintetben pedig reakczionárius. Magától értetödik, hogy politikai ellenzékeskedése éppen semmi vizet nem zavart, mert politikai küzdelemben nem vehetett részt, sőt arra gondolni se mert. De közgazdasági tekintetben, megélhetési érzéke, éppen kivételes helyzete miatt szerfelett megélesülvén, roppant mozgékonyságot fejtett ki.

Az előrebocsájtottak szem előtt tartásával az oroszországi zsidó szocziálismus főfő feladata az volt: hogy a zsidó egyrészt a szabad verseny általán boldogitó voltáról táplált előítéletéröl felvilágositassék, másrészt, hogy a lehetőség szinébe öltöztessék abbeli reménye, hogy valamikor politikailag is számbavehető osztály lehet. Más szóval: politikai hangulatát forradalmi lázzá hevitni, közgazdasági reakczionárismusát pedig szoczialisztikus meggyözödéssé átváltoztatni.

Mikor a dolgok már ennyire megértek volt, beadták neki az utolsó maszlagot is, azt t. i., hogy a zsidóságnak sokkal nagyobb szüksége van a politikai egyenjogúságot követelni, mint a többi orosz proletáriátusnak. Azért is, hogy czélt érjen, minden eszközt meg kell ragadnia: meg a nyilvános tüntetéseket, a bürokratikus önkény leleplezését, a közvélemény meghódítását, szóval: mindent. S ez a taktika fényesen bevált. Temérdek munkásegyesület keletkezett s a sztrájkok napirenden voltak.

1897 szeptember hónapjában megtartották az első zsidó szocziáldemokrata kongresszust, a melynek folyamán a szövetkezetet is megalapitották ilyen czimmel: „Általános zsidó munkás-

szövetkezet Orosz- és Lengyelországban." Mikor pár hónappal később „Oroszország szocziál-demokrata munkás-pártja" is megalakult, a zsidó szövetkezet beleolvadt, erősen megszorított szavazati, — specziális zsidó érdekeket érintő kérdésekben azonban autonom joggal.

De azért, daczára az orosz munkások elővigyázati rendszabályainak, a zsidók csakhamar magukhoz ragadták a vezetőséget, jobban mondva: feltolták magukat vezetőknek s igen jól tudva azt is, hogy az emberek $^5/_6$ része nem szokott gondolkozni, hanem megelégszik azzal, hogy más gondolkozzék helyette s a feltálalt „igazságokat" készpénznek veszi: most már a munkás lapok irányára ők gyakorolnak befolyást nemcsak Oroszországban, hanem a „Zsidó munkások" czimű nemzetközi szemlében a külföldön is iparkodnak tanuknak proselytákat szerezni.

Így lön, hogy az orosz zsidó proletáriátus már 1896-ban a Londonban megtartott munkás-kongresszuson mint vezető szerepelt, a hogy mondták, mint *az orosz munkáshad előőrse*, a melyre a legnehezebb feladatok megoldása van bízva.

Mióta az általános szövetség zászlaja alatt küzd, szünet nélkül újabb meg újabb fegyverek kovácsolásán töri a fejét, a mit sikerrel lehetne esetleg az absolutismus ellen harczba vinni.

A rendes május elseji tüntetéseket nem is említve, minden alkalmat felhasználnak arra, hogy demonstráljanak. Itt egy meghalt tagtárs temetésénél rendeznek tüntetést, ott a kolomposokat ünneplik, még pedig olyan zajjal, hogy az egész világ megdöbben felette, majd plakátokat ragasztanak fel ilyen riadóval: „Le a katonasággal! Le a czárral! Le a hivatalnoki karral! . . ." Szóval, mindent, de mindent elkövetnek, hogy a kormány helyzete minél inkább megnehezíttessék.

Különösen az utczai tüntetések — melyekkel szemben az orosz rendőrség tehetetlennek bizonyult — váltak be olyan rettenetes agitaczionalis eszköznek, hogy horderejét ma még belátni sem lehet. A zsidó szoczialisták csaknem a genialitásig vitték a furfangot, hogy mi módon és hány ezerféle változatban adjanak magukról életjelt s tegyék magukat a kormányok előtt minél gyűlöltebbé.

S noha ezek a nézetnyilvánítások rendszerint tömeges deportáczióval végződnek, a kerek világnak ez a leggyávább népsége, a mely tíz év előtt még moczczanni sem mert, oda se

nézve a rendőri s egyéb fenyitéseknek, szakadatlanul folytatja aknamunkáját s mint hajdan Jeruzsálem elpusztításánál Traján és Hadrián alatt a világ leghatalmasabb nemzete, a római, úgy ma az orosz nagyhatalom tehetetlenül áll ezzel a csöcselékkel szemben.

A kormány belátva végre azt, hogy mindaddig, míg a szövetség fennáll, gyökeresen nem segíthet a bajon: Subatowot, a a moszkvai zsandárság rettegett főnökét — az orosz ravaszság és diplomáczia mintaképét — bízta meg, hogy ezt a szövetséget szétugrassa.

És Subatow meg is tett mindent, hogy nevére szégyent ne hozzon és a kormány megelégedését kiérdemelje. Egész városokra rátört s a tömeges letartóztatások ismét napirendre kerültek, de azért alapjában véve mitsem ért el, mert noha két titkos nyomdát lefoglalt és megsemmisitett, alig pár hétre rá már egy harmadik, az előbbieknél sokkal nagyobb, megkezdte működését. Szóval Subatow sem tudott kézzelfogható eredményt elérni s végre szégyen-szemre, hogy küldetésének legalább látszatja legyen: engedményekhez nyult s ha a zsidók kötelezik magukat, hogy felhagynak a politikai agitáczióval, viszont ő (Subatow) teljes szabadságot biztosít nekik közgazdasági téren, megengedi egy zsidójargonú újság kiadását s a munkás-egyesületek törvényes elismerését a kormánynál keresztülviszi stb.

Magától értetődik, hogy ez a jargon lap csakhamar hatalommá nőtte ki magát, még pedig annál tekintélyesebb hatalommá, mert ebben a zsidóság fesztelenül tárgyalhat minden kérdést, nemcsak Subatow, de az ördög sem érti.

Ennek az újságnak első feladata az volt, hogy szoczialisztikus kongresszusokat hitt össze, a melyeken természetesen első sorban a zsidóságot érdeklő kérdéseket tüzték napirendre, ezek közt mindenekelőtt *a zsidóságnak nemzetté való nyilvánítását*, a mi nem egyéb, mint fából vaskarika, mert hiszen haza nélkül nincs nemzet, a zsidó pedig hontalan.

Befejezésül még csak azt, hogy ezen az utolsó (1900-ban) megtartott kongresszuson a szövetség czime is megváltozott. Most ez a neve: „Általános zsidó munkás-szövetség Litvániában, Lengyel- és Oroszországban“, mert legerősebb Litvániában és leggyengébb Oroszországban.

UTÓHANGOK A WITTENBERGI EGYETEM ALAPÍTÁSÁNAK NÉGYSZÁZÉVES EMLÉKÜNNEPE ALKALMÁBÓL.

A wittenbergi egyetem, a honnan egykor az emberiség történetének újkorát megnyitó renaissance szelleme a vallásos élet sphaerájában mint reformatió indult világhódító útjára, a folyó iskolai év elején ülte fennállásának négyszázéves forduló ünnepét. Nem az ősi fészekben, de — a melylyel 1815-ben egyesült — a hallei egyetem, helyesebben „a halle-wittenbergi egyesitett Frigyes-egyetem“ fényes palotájában; nem is hangos vigalmi zajjal, hanem az önmagával számot vető lélek komoly magábaszállásával. Az emlékbeszédet az emlékezetes napon (1902. nov. 1-én) *dr. Haupt Erich*, a theologia egyik professora s ez idő szerint az egyetem rectora tartotta.

Ez a beszéd nemcsak ünnepi tárgyánál, de tartalmánál és tendentiájánál fogva is méltó arra, hogy Németország tudományos világának határain túl is tudomást vegyünk róla. Magvas művelődéstörténeti tanulmány az, a melynek *tanulságait* magyar egyetemeink, magyar tudományos köreink, tanáraink és tanitóink is megszívlelhetik. Azért, szerzőjének szíves engedelméből, sietek azt a következőkben, hü fordításban bemutatni.

A beszéd czíme: *Mit köszönnek egyetemeink a wittenbergi egyetem alapításának?*[1]

*

Wittenberg: erre figyelmeztetett bennünket a tegnapi nap, mint a reformatió kezdetének emléknapja; erre Luther énekének

[1] L. „Deutsch ev. Blätter“ 1902. Heft 11.

hangjai, a melyek még fülünkben csengenek; most meg kell, hogy erre figyelmeztessen egész mai ünnepünk is.

Szerény, egyszerű módon s aránylag szük körben folyt le 1502. október hó 18-án Wittenberg egyetemének megnyitó ünnepe. Szembetünő módon távol maradt ez ünnepről, fivérével János herczeggel együtt, éppen bölcs Frigyes, a választófejedelem, a kinek pedig az egyetem személyes alkotása volt s a ki később, jelentéktelenebb alkalmakkor sem fosztotta meg intézetét személyes jelenlététől. Régebben szóbeszéd tárgya volt,[1] hogy a választófejedelmet az új alkotás ellenségei még közvetlenül az október 18-át megelőző éjjelen ingadozóvá tették, úgy hogy a rákövetkező reggelen rendeletet is adott volna ki az ünnepély felfüggesztése ügyében. Feltéve azonban ez utóbbi tény valóságát, amaz előbbi a legnagyobb mérvben valószinütlen; hiszen a megnyitás napját (Dies S. Lucae) a választó maga már jóval előbb közhirré tette s nem is önkényt választotta meg azt, hanem, mint más egyetemek évnyitó napját, ezektől, közelebbről Tübingától egyszerüen átvette. Különben is abbahagyhatta volna-e most az egész dolgot, a mikor már a tanerőket is mind meghitta? Nyilván úgy áll a dolog, hogy ha a választó a megnyitó ünnepet elodázni szándékozott, azt csak azért tette, mert azon személyesen jelen akart lenni, e napon pedig valamelyes okból meg nem jelenhetett. Különben is az elodázás, még ha a választó kivánta volna is, többé nem volt keresztülvihető: az előkészületek már teljesen meg voltak téve. A várban ott gyülekeztek, az egyetemhez tartozókkal együtt, a város és környék elökelőségei, élükön a három polgármesterrel, Gerlitz Ambrussal, ki akkor sor szerint kormányzott, Dehne Tiloval és Krapp Jánossal, utóbbi később az egyetemmel különösen is szorosabb viszonyba jutott, mint három tanárnak, Melanthon Fülöpnek, Schwertfeger Jánosnak és Münsterer Sebaldusnak idővel apósa. Ezekhez intézte most a várban Hermann von dem Busche, az előbb Lipcsében működött humanista, a ki mint a költészet és szónoklat szabad művészeteinek professora nyert az új egyetemre meghivást, az üdvözlő beszédet. Ezután ünnepi menetben a városi templomba vonultak, a hol ünnepélyes mise után Schreiter Miklós torgaui lelkész, előbb

[1] „Oratio secularis" Zanger jogtanártól. L. „Acta jubilei Witebergensis celebrati a. 1602." (Wbg. 1603. L. Seuberlich)

ugyancsak hosszabb ideig a lipcsei egyetem tanára, prédikációt mondott. Az ünnep további folyamán mellerstadti Pollich Márton, a választó fejedelem által kinevezett első rektor vezetése alatt, választás útján betöltötték az akadémiai hivatalokat.

Íme az óra, a melyben a wittenbergi egyetem, a melyre minket mai ünnepünknek emlékeztetnie kell, megszületett. Jogunk avagy kötelességünk-e ez ünnep? Hogy Wittenberg maga egy-egy évszáz lefolyása után hálásan emlékezett meg egyetemének alapításáról, az vajmi természetes dolog volt: oly természetes, mint minden ünnep, a melyet szüleinek s elődeinek minden hálás utód szentel. De ma a dolog másképp áll. Az előző század elejének nagy felfordultsága közben maga a wittenbergi egyetem feloszlott. És a város, a melynek egykor büszkesége volt, most csak fájdalommal emlékezhetik a multról, a melynek a jelen nem felel meg. Ámde azon maradványokat, a melyeket ama mindent felforgató kornak viharai még épen hagytak, beleillesztették, beleolvasztották a mi főiskolánkba. A wittenbergi egyetem nevével így az ő öröksége is reánk szállott; multja a mi multunkká is lőn. Ez a részünkké lett örökség bizonynyal jogot is ád nekünk, kötelességünkké is teszi, hogy megemlékezzünk a napról, a melytől ez örökségünket vettük. És alkotott volna bár a wittenbergi egyetem sokat, avagy keveset: szüleinek gazdagsága avagy szegénysége nem változtat a gyermek kegyeletes megemlékezésének kötelességén, a vett jók iránt lerovandó hála dolgában. Ám itt azonban egy egészen sajátos örökségről van szó, oly örökségről, a mely nemcsak a mi főiskolánké, de része az összes egyetemeknek. Töröljük a wittenbergi egyetemet, s vele töröltük az érzéket is mindaz iránt, *a mit mi ma a mi egyetemeink lényegének* tekintünk. Ez óra azért idézze lelkünk elé, vésse tudatunkba, hogy mi az, a mit *a mi egyetemeink Wittenbergnek köszönhetnek.* Más szóval kifejezve: a wittenbergi egyetemnek sem világtörténeti, sem vallásos jelentőségéről, hanem *kizárólag művelődéstörténeti szerepéről és fontosságáról* óhajtunk ezúttal emlékezni.

Már maga egy egyetem alapitása bizonyos körülmények között bírhat világtörténeti jelentőséggel. Így például a berlini egyetemé. Alapitásának puszta ténye, a viszonyok, a melyek közt az végbement, a szempontok, a melyek az alapitókat vezették, az a fenséges idealismus, a melynek a hon elpusztultakor volt

hatalma, hogy belülről kifelé, összes szellemi erőinek megfeszítésével, a népnek és államnak megújhodását és újjászületését eszközölje: mindez amaz egyetem alapítását valóban elsőrangú történeti eseménynyé emeli. Hasonlóan korszakos jelentőségü történeti eseménynek tekinthető Prága egyetemének alapítása is, minthogy ez volt azon termékeny mag, a melyből s a melynek képére és hasonlatosságára a többi német egyetemek is kicsiráztak.

Hát bizony e szempontból a wittenbergi egyetem alapítása nem léphet fel hasonló igényekkel. Alapját nem képezte új gondolat. Bárha, azon kor mértékével mérve, kétségkivül „modern" alkotás volt is. Hagyományszerüen az összes müvelődés az egyház kezében volt: a pápa adta az egyetemeknek a létjogot, tőle eredt az akadémiai grádusok adományozásának a hatalma is. Nos mindez Wittenberg alapítása idején már megváltozott. III. Frigyes óta a császár a maga jogai közé számitotta az akadémiai fokozatok adományozására szóló felhatalmazást. S az akkori egyetemek alapításánál az akkori államjogi helyzet tisztán visszatükröződik. A tervező fejedelem a privilegiumért a császárhoz fordul, s e kiváltság közelebbről a német föld egyetemeinek hozzátartozóira terjeszkedik. Itt látjuk annak a kezdetét, a midőn az egyetemek egyházi intézmények helyett már inkább államiakká válnak. Így Wittenberg is. Az előző időkben oly gyakorta hangoztatott hagyomány, mintha Miksa császár lett volna az, a ki az 1495. évi birodalmi gyülésen bölcs Frigyest egy egyetem alapítására hivta volna fel, manapság már, mint tarthatatlan, hitelét vesztette. Nem a császár iránt való engedelmesség, de saját országának jól felfogott érdeke volt az, a mely öt elhatározásában vezette: képzett lelkészeket, de főleg képzett jogászokat akart ő népének és országának. Így fordul a császárhoz, hogy a privilegiumot megszerezze. És csak azután, másodsorban következik az egyetemnek Peraudi bíboros által való „confirmatiója". E megerősitő okirat ugyan 1502 február havának keltét mutatja, míg a császári kiváltságlevél még csak júliusi keletü: ámde tartalma világosan mutatja, hogy a bíboros a császári okiratról már birt tudomással, hogy Wittenberg akkor már meg volt alapitva.[1] E látszólagos ellenmondás megmagyarázására voltak,

[1] Grohmann: „Annalen der Universität Wittenberg". 1801. I. 14. s k. l.

a kik a leirásnál becsúszott hibát vettek fel, ismét mások arra utaltak, hogy Peraudi bíboros nyilván más időszámításhoz tartotta magát; az is lehető, hogy ez esetben a keletnek tudatos előretolásáról van szó, csakhogy ezáltal a pápa ősi jogigénye megóvható legyen, úgy hogy e réven is érdekes bepillantást nyerünk a régi és az új idő küzdelmébe... Az egy bizonyos, hogy a császári kiváltság időszerint előbbi keletü. Van még egy II. Gyula pápától közvetlenül származó bullánk is 1507 júniusából; ámde ennek nem az a czélja, hogy előbbi mulasztást pótoljon, hanem hogy — miként azt látni fogjuk — a választófejedelem bizonyos pénzügyi műveletét támogassa. Ámde az egyház e háttérbe szorítása egyáltalán nem új dolog, nem olyan tehát, a melynek esetünkben történeti jelentősége volna. Hiszen már Freiburgnak 1460-ban történt alapitása óta a császár az, a ki az egyetemeknek a kiváltságokat első sorban osztogatja. Wittenberg tehát e tekintetben is csak az akkori modern álláspontot képviseli. Előbb az egyetemek két irányban voltak szervezve, és pedig a tanulmány szempontjából négy facultásba, az administratio szempontjából nemzetségek szerint. Wittenberg ez utóbbi tagolást feladja s csupán a négy facultást tartja meg. Mindenesetre ez már elvi jelentőségü dolog, mert míg előbb az „universitas" a tanitók és tanulók, tehát a tagok egyetemét jelentette, itt már a modern felfogást látjuk feltűnni, a mely az universitasban a tudományok egyetemét látja. Ámde e fordulat sem új: hiszen már 1386-ban Heidelberg s 1392-ben Erfurt ugyancsak feladták a natiók szerint való megkülönböztetést, úgy hogy itt legfeljebb csak azon élesség mondható sajátosnak, a melylyel a natiók szerint való megkülönböztetést megszüntetik.

Hasonlóan az egyetem külső szervezete sem mutat oly rendkivüli vonást, a mely a szónak szorosabb értelmében történeti jelentőséget igényelhetne. Ellenkezőleg, bizony felette fogyatékos volt az. Wittenberg városa, igaz, megemberelte magát. A legcsekélyebb, a mit tett, hogy azon kor szokása szerint az egyetem tanerőinek ez alkalomból bort ajándékozott és pedig, hivatalos kimutatas szerint „a doktoroknak" 4—4 pint kötzschenbrodai termést. A városi számadások szerint legalább egy izben padokat és kathedrákat is csináltatott. De főcselekedete volt, hogy az alapitást követő évben az Elster-szögi telken, a hol most egy kaszárnya áll, három szomszédos épületet vett, hogy

az egyetemnek otthona legyen... Itt tartotta három facultás az előadásait. Egyébként az egyetem fenntartása a választófejedelem gondját képezte, Ő pedig a professorok fizetését lehetőleg a saját költségvetésétől távoltartandó, egyrészt a tanári állásokat az általa alapitott templom alapítványaival hozta kapcsolatba, a mint hogy ez akkoriban más egyetemeken is szokásban volt; másrészt pedig a wittenbergi kolostorokra ruházta: igy történt, hogy az augustinusoknak két, a minoritakolostornak pedig egy tanári állást kellett ellátnia. Ámde csakhamar szükségessé vált a tanszékek szaporitása, mit is a választófejedelem templomi alapítványának gyarapitásával óhajtott elérni. A vártemplomnál eddig egy prépostság s nehány kanonoki stallum volt. Ez alapitványokat hát most felemelte tizenkettőre s ellátásukra a fejedelemség különféle prépostságait és templomait bekebelezte. Hát ez volt ama pénzügyi müvelet, a melyet a választófejedelem az egyetem érdekében végrehajtott s a melynek megerösitésére a pápához kellett fordulnia, mihez azonban még 2000 aranyforintot is fizetnie kellett. Az igy alapitott helyeket most professorokkal töltötte be. Hét alapitványt rendelt a doktorok számára, hármat a theologiai, négyet a jurista facultásból; a többi az artista facultásnak tartatott fen. Ez alapitványok fejében viszont valamennyinek előadásait ingyen kellett tartania. Hát bizony ez alapitványok elég szükesen voltak kiszabva. 60 forint a legmagasabb, 9 forint a legalacsonyabb.[1] E professorok mellett alkalmaztattak még olyanok is, a kiket a választó közvetlenül fizetett; ezek az első években mindig csak bizonyos időre alkalmaztattak, tehát nem tartoztak — mint ma mondanók — a rendes létszámhoz.

A kathedrák száma, mai mérték szerint, felette csekély volt, mindenesetre azonban, az akkori viszonyokhoz mérve, a szokottnál inkább nagyobb, mint kisebb. Átlag véve akkoriban a theologiai facultás rendszerint 2—4, a jogi 3—6 s az orvosi 1—3 tanszékből állott. Látni fogjuk, hogy a wittenbergi egyetem, mindjárt alapitása után, a legmagasabb számokat érte el. Az első évek személyi létszámát egész bizonyossággal megállapitani nem lehet. Egyrészt e tekintetben adataink, főleg a 4-ik facultás dolgában, felette hiányosak s még csak 1508-tól kezdve nyujt

[1] Természetesen ehhez még különböző mellékjövedelmek is járultak, többnyire naturaliákban, ruházatban, lakásban stb. *S. L.*

tájékozást Scheurl teljes névsora (index professorum); másrészt felette nehéz az alapítványi professorokat a többi docensektől megkülönböztetni. Az egyes facultások által promoveált erők épp úgy, mint a még csak promoveálandók, egyaránt voltak kötelezve praelectiók s disputatiók tartására: ez oknál fogva az előadók száma igen nagy volt, s a különbség a különféle előadók, mondjuk a professorok és a privátdocensek között tudósításainkban nem mindig tünik elő világosan. Viszont az alapítványi tanszékek birtokosai s rendszerint éppen a legjelesebbek, sokszor más ügyekben távol voltak, úgy hogy akadémiai tisztöknek gyakorta hosszabb ideig meg nem felelhettek. Ezért az előadó professorok létszáma semesterenként sokfélekép ingadozik. Végül figyelembe kell vennünk azt is, hogy némely professor — s itt mint a legkiválóbb példára, Melanthonra hivatkozom — egyidejüleg több facultáson müködött.

Ha már most az új egyetem első évszázadának legkiválóbb professorait vesszük szemügyre, itt is csak arra az eredményre jutunk, hogy találkozunk ugyan jeles, söt különösen kiváló férfiaknak elég szép számával, de köztük egyetlen olyannal sem, a kinek jelentősége korszakos lett volna.

Mint a theologiai facultás első professorát, a választófejedelem az országabeli születésü Staupitz Jánost messze földről hozta. Augustinus barát volt, ki 1497-ben, a tübingai egyetemen mint magister artium talált alkalmazást, majd megszerezvén a theologiai doctoratust is 1500-ban, ugyanott theologiai felolvasásokat tartott. Békeszerető, a theologiai viszálytól irtózó, a mellett mélyen vallásos kedélye a választó szemében felette rokonszenvessé tette öt; kormányzóképessége s személyes tekintélye mint különösen alkalmatos egyént ajánlották, a ki majd az egyetem megalapitásánál s kormányzásánál kiváló szolgálatokra lesz képes; egyénisége s ékesszólása viszont nagy reménynyel biztattak tanításának sikere dolgában. Így lett ő a wittenbergi új augustinus-convent megalapitója, a melynek számára a választó egyidejüleg megfelelő otthont adományozott s Staupitzot az e rendre ruházott két theologiai tanszék egyikével, a bibliaival (in biblia) bizta meg. A választás kitünő volt. Staupitz a belehelyezett bizalomnak nemcsak az egyetem alapitásának munkájában, de főleg ügyes közbenjárása által a pápánál, a fentemlitett pénzügyi müveletben, teljes mértékben megfelelt. A generalis vicariatus

azonban, a melyet az augustinus-rend felett egész Németország területére még 1503-ban átvett, igen meggátolta a rendszeres tantevékenységben; végül is 1512-ben az egyetemtől teljesen megvált. E lépésének okát Scheurl abban látja, hogy Staupitz korával meghasonlott („temporum pertaesus"); benső, a mystika felé hajló kedélye a theologia akkori scholastikus ridegségével sehogyan megbarátkozni nem tudott, különösen kartársa Pollich, a ki alapjában a formalistikus theologiát müvelte s hozzá igen kellemetlen, sőt kiméletlen egyéniség volt, sok kellemetlenséget szerzett neki. Energikus oppositióra természeténél fogva képtelen lévén, inkább otthagyta a tanszékét. A másik theologiai professor a most emlitett Pollich volt, egy tehetséges, sokoldalú férfiú. Lipcsében két facultáson, a philosophiain és az orvosin működött, de már akkor is a theologia iránt kiváló érdeklődést tanusitott s a humanistikus körökkel is, a nélkül hogy czéhükbe tartozott volna, sürün érintkezett. 1493. évi palestinai zarándokútján a választófejedelmet udvari orvosi minőségben kisérte. E férfiú lett az egyetem alapitásánál a választó fő tanácsadója. Ő ajánlotta Wittenberget is székhelyül; őt nevezte ki a választó első rectornak. Itt theologiai professorrá lett, de theologiai nagysággá sohse nőtt. A theologiai elvek összefüggő kutatásáig, eredeti, irányadó gondolatokig emelkedni nem tudott (Köstlin). Egy évtizeden túl működött Wittenbergben, 1514-ben bekövetkezett haláláig. Pár évvel az alapitás után, 1507-ben a facultás új, nevezetes erőt nyer eisenachi Trutfetter Jodokban, Luther egykori tanitójában. E férfiú az erfurti egyetemnek büszkesége volt, a hol kezdetben az eredeti facultáson működött s humanista körökkel is benső baráti viszonyt ápolt; 1504 óta azonban, a mikor a theologia doktorává lett, e tudományt tanitotta. Innen lett a wittenbergi alapitvány archidiakonusi állására elhiva, a mely állással theologiai kathedra is járt. Az egyetem a hires férfiút meg is becsülte, mihamar a rektori méltósággal kitüntette. Ámde már 1510-ben visszatért ismét előbbi otthonába, a választófejedelem nagy kedvetlenségére. Az ezutáni időben alkalmazott, kevéssé ismeretes nevü professorokat nem sorolom fel: csak karlstadti Bodenstein Andrást emlitem, mint Luthert megelőzőleg a legjelentékenyebb theologust, a ki az artista facultáson kifejtett hosszabb tevékenység után 1510-ben a theologiai doktorátust megnyerve, Trutfetter távozása után ennek tanszékét és archidiakonátusát örökli.

A jogi facultás a választófejedelemnek különösen a szivén feküdt, az itt tartott előadásokat meg is hallgatta többször maga is, fivére János is. E facultás története különösen világosan mutatja az idők megváltozását. Kezdetben középen a kánonjog áll, honnan azonban lassanként a világi „caesari" jog előtt tágulni kénytelen. Az egyetem alapitásánál itt is csak két tanszéket szerveztek. Az egyiket a Neckar melletti Rothenburgból származott Stehelin Farkas nyerte el, mint a kánonjog előadója, melyet azonban már 1508-ban a civiljoggal felcserélt. Akadémiai teendői körül nem igen fejtett ki nagy buzgóságot, sőt hanyagsággal volt vádolva, a mit ő fizetésének elégtelenségével mentegetett, mely őt más keresetre utalja. Később a reformatióval elégedetlen lévén, 1521-ben Henrik szász herczeghez ment kanczellárnak. A másik professor grüningeni Vollant Ambrus volt, a páduai egyetem doktora. De már 1503-ban visszatér hazájába Württembergbe, a hol mint kanczellár fényes, bár különbözőképen megitélt szerepet játszani van hivatva. Ámde helyette legalább kárpótolva lett az egyetem sanctgalleni Schurff (Schürpf) Jeromos személyében, a kit Tübingából hozott magával. E férfiú kezdetben az artista facultásnak volt tagja, majd 1505-től megbízást kap a kánonjog előadására (lib. VI. és Clem.). 1507-ben ordinarius juris civilis in codice, jóval később (1536) a Digestum vetus előadója. Igen buzgó és tekintélyes tanár, a kit az egyetem 1547-ig mondhat magáénak, ekkor Frankfurtba ment. Ámde a facultás igazi csillaga a nürnbergi Scheurl Kristóf volt, a kit a választó 1507-ben Bolognából hívott meg, közelebbről mint egyházjogi (novorum jurium) professort. A még ifjú tanár — akkor még csak 24 éves volt — Bolognában már 9 éve tartózkodott s máris nagy hírnévre tett szert. Ezt beváltotta teljesen a wittenbergi működése is. Ámde az egyetemhez hű ő sem maradt: 1512-ben visszatért szülőföldjére. Végül megemlítjük még a Scheurl távozása után pár évvel hivatalba lépett havelbergi Göde Henninget „a jog egyeduralkodóját" (monarche juris), a ki 1467 óta Erfurtban nagy tekintélylyel működött, innen 1510-ben Wittenbergben kánoni tanszéket vállalt s egyidejüleg alapitványi préposttá és a facultás fejévé lett. 1521-ben halt meg.

A legmostohább volt Wittenbergben, miként mindenütt, az orvosi facultás sorsa. E szak általában az akkori egyetemeknek valóságos mostoha gyermeke. Facultásszerűen képzett orvos akkor

felette kevés volt: az egész Altmarkban egyetlenegy, a phisikus. Kezdetben e hiányt is az universalis Pollich fedezte. Két év mulva feltűnik Bel János, egy korosabb férfiú, mert egyidejüleg már a fia is doktorrá promoveáltatik. De mihamar távozik ő is. 1506-ban Schwabe János, lipcsei orvos jelen meg, ugyan hogy szintén mihamar eltávozzék, de 1508-ban már ismét mint a facultás egyetlen rendes professorával találkozunk vele. Hildesheimi Bloch Detre is, valamint Erbar Ulrik, a kit 1512-ben viselt rectoratusa alatt egy tanuló meggyilkolt, csak jövő-menő jelenségek. Még 1516-ban is Schwabe az egyetlen professor. 1518-ban meg egyideig éppen senki. Csak ezután áll be rendezettebb állapot, a rendes orvosi tanerők száma a huszas években 2, sőt később 3.

És most még vessünk egy pillantást a legnagyobb, az alapvető artista facultásra. E szak, a többször említett 1508. évi jegyzék szerint három csoportra volt tagolva. Az első a tulajdonképen való bölcseleti csoport, a melyben, Aristoteles nyomán, scholastikus módszerrel, az ú. n. kis és nagy logika, a physika és az ethika taníttatott. A középkor két nagy uralkodó iskolairányának, a tomisták és a skolisták elveinek megfelelően, e tudományok mindegyikében két-két tanerőt alkalmaztak, a kik ugyanazon órában ugyanazon tárgy felett értekeztek, egyik a tomista, másik a skolista felfogás értelmében. A második csoportot a humanistikus tudományok, közelebbről a latin írók magyarázata képezték. A harmadikat a „literae saeculares“ gyűjtő-névvel jelölték. E szakban találkozunk oly férfiak ismerős neveivel, a kik később a theologiában és az egyházban szerepet játszottak, pl. Amsdorf és Karlstadt, továbbá a három felsőbb facultás tanárainak neveivel is, a kik itt is előadásokat tartottak, pl. a theologus Lupinus Péter, a jogász Scheurl és az orvos Stein Simon neveivel. Az egész facultás jellemét bizonyos középszer határozza meg a régi scholastikus s az új humanistikus irányok között. A tanárok egyike sem képvisel se egyik, se másik oldalra néző végletet, bárha egyik inkább scholastikus, a másik inkább humanista. De éles ellentétről közöttük szó sincs.

Összefoglalva mind az elmondottakat, az első évek tanárai között csakugyan találunk derék, sőt kiváló erőket, de senkit, a kinek működése világtörténeti jelentőségű volna. Így hát tételünk, a melyből kiindultunk, t. i. hogy az egyetem, alapításának első

évtizedében, egyéb testvérei közül egyáltalán nem emelkedik ki s tartós történeti jelentőséget nem is igényelhet — minden irányban igazoltnak látszik.

És a mi alapításának idejéről áll, teljes mértékben áll az későbbi fejlődéséről is. Más egyetemeknek osztályrésze lön, hogy tagjaik egyenesen korszakos hatással voltak egyik vagy másik irányban a jövő fejlődésre. Hát ezt Wittenbergről nem mondhatjuk el. A XVI-ik század közepét követő időnek ugyanaz a jellemző vonása, a mi az alapítás idejeé volt: sok szorgalmas, derék, érdemes férfiú minden facultáson, de csillag vagy nagyság — egyetlenegy sem. A theologiai facultáson például ott látjuk a lutheri dogmatika képviselőit, a kik tudományosság, éles ész és dialektikai művészet dolgában fennen kimagaslanak s a kiknek nevét a theologia története még manapság is tisztelettel említi; sőt még bomlása idején is találkozunk igen tiszteletreméltó alakokkal, mint pl. Nitzsch Károly Lajos avagy Heubner Henrik Leonhard: de hogy csak egyikük is nagy és új szempontokat tárt volna fel, a melyek átalakitólag hatni s új korszakot előidézni hivatottak, róluk ugyan nem mondható. Hasonlóan áll a dolog Beyer György jogtanárral, a német magánjog első rendszerbefoglalójának, Berger Henrikkel, a ki a szász polgári és perjog terén szerzett kiváló érdemeket, a romanista Ritter Dániellel, a Justinianus előtti kor jogfejlődésének kutatójával, s a pandekta tudóssal, Leyser Ágostonnal. Épp úgy az orvosokkal is. Peucer Gáspár állitólag már a XVI-ik század közepén felfedezi a kis vérkeringést; Sennert Dániel nevét is tisztelettel emlegetik. A philologusok közül, hogy a kiváló tehetségü, de komolyan számba nem vehető Taubmannt csak megemlítsük, ott van Schmid Erasmus, a ki Hesiodus és különösen Pindaros kiadásával tette nevét híressé; ott a wittenbergi philologusok legutolsója, egyúttal legnagyobbja, Lobeck Ágost Keresztély, ámde müvei, a melyek hirnevét megalapitották, nem wittenbergi, de még csak königsbergi működése idejéből valók. Itt sincs tehát jogalapunk arra, hogy Wittenbergnek örök időkre kiható jelentőségéről beszélhetnénk. Ez alapokon igenis Wittenberg igényt tarthat a német egyetemek koszorújában egy tiszteletreméltó helyre: de kiváltságos kitüntetésre semmi esetre sem.

Kiváltságos, sőt egyetlen értékü és jelentőségü helyét egyetemünk kizárólag azon időszaknak köszöni, a melyet imént átug-

rottam: a reformatio időszakának, Luthernek és Melanthonnak. Wittenberg anyaöléből indult ki az ő működésük, és hatásuknak Wittenberg adott érzékenyen ezer visszhangot; *Wittenberg volt a forráspontja egy egészen új fejlődéskornak, annyira, hogy mi, mint e kor gyermekei magunkat együttal Wittenberg gyermekeinek is érezzük:* íme ez az ő hírnevének a jogczíme s ez a mi mai hálás megemlékezésünknek az egyetlen tárgya. Mint meggyőződésből evangeliumi alapon álló keresztyénnek, mint egy evang. facultás tagjának s egy alapítványszerű jelleménél fogva evangelikus egyetem szószólójának volna-e most közelebb eső tárgyam, mint emlékezni azon nagy szolgálatokról, a melyet e két férfiú vallásos téren végzett? Avagy nem nagyobb dologról van-e itten szó, mint bármely és ha még oly nagy tudományos vívmányról; hiszen az evangeliumnak sokszorosan eltemetett forrásaihoz vezettek ők bennünket vissza, s annak örök és változhatlan alapjait tárták fel világosabban és mélyebben, mint előttük bármikor, úgy hogy ma is tisztán az ő szellemi örökükből élünk! Ámde mai ünnepünk nem csupán a theologiai facultásé, hanem az egész egyetemé; azért én nem azt kérdezem, hogy mit köszön a Luther és Melanthon Wittenbergjének a keresztyén egyház, sem azt, hogy mit a theologia: hanem azt, hogy *mit köszönnek Wittenberg egyetemének a mi egyetemeink . . .*

Legelső helyen is azt, hogy e két férfiú *közvetlen hatásával az akadémiai tanulmányok egész menetét átalakította.* Eredetileg a wittenbergi egyetem, minden szép szavak daczára, mégis csak középkori egyetem volt és a humanistikus studiumok csupán arabeskek rajta. Itt is Luther volt, a ki úttörő munkát végzett. Mióta, mint Staupitz utódja, a theol. tanszéket elfoglalta, nemcsak új tartalmat, de új módszert is vitt be a theologiába. De nemcsak ide. Tekintete kihatott facultásának határain túl és elveinek hatása ki még tekintetének határain túl is. A gondolatok, a melyeket 1520-ban a német nemzet keresztyén nemességéhez intézett röpiratában az egyetemi tanulmányok reformja ügyében kifejt, csak rendszerbe foglalása annak, a mi 1512 óta mind világosabban lebegett lelki szemei előtt. A philosophiát fel kell szabaditani Aristoteles rabságából, épp úgy mint a theologiát a formalistikus (scholastikus) philosophia szolgaságából. A jogra is kiterjed figyelme: a kánonjogot elveti teljesen, de megkívánja, hogy a világi jogot is másképp tanítsák. Jellemzi őt a pár szó,

a melylyel Schurff Jeromost maga jellemezte, hogy — kemény jogász, de szereti a *méltányosságot*. E szónak alapja Luthernek a törvény betűjének tisztán formális és mechanikus alkalmazásával szemben érzett ellenszenve s azon megkülönböztetés, a melyet a formális, vagyis tisztán a törvény betűjébe kapaszkodó és a magasabb materiális, vagyis a dolgok lényegének megfelelő jogfelfogás között tett.

A mit Luther egyes dolgokra vonatkozólag mond, sokféleképen igazságtalan és egyoldalú: így gyülölete Aristoteles ellen és elvetése a kánonjognak. De ha tulajdonképi vezérgondolatába éljük magunkat, úgy mind e tényei úgy bensőleg, mint történeti leg igen nagyjelentőségű dolgok. Mert lényegében nézve a dolgot, itt tulajdonképen a középkori tudományosság merev traditionalismusának megtöréséről van szó, a mely sokat beszélt a dolgokról, de nem vezetett be soha magokba a dolgokba; kész itéleteket tanitott, de nem, hogyan kell tudományos megítélésre eljutni; egyszóval itt Luther tulajdonképen a forrásokhoz való visszatérést, azokból való közvetlen merítést sürgeti. Innen találkozása a humanismussal (bárha maga szűkebb értelemben humanistának éppen nem mondható), a régi nyelveknek, a görögnek és a hébernek tanulmányozását sürgető felszólalásában. Ezért megy vissza a theologiában is a scholastikus rendszerekről egyenesen a bibliára. Ezért részesíti előnyben a természeti jogot, a mely történetileg támadt, szemben az elméletileg kieszelt népjoggal. És mindez Wittembergben gyakorlatilag érvényre is jutott. Látjuk ezt abból, hogy 1518-ban már egy görög és egy héber nyelvészt hívnak meg; 1517-ben már Aristoteles eredeti görög szövege képezi az előadás substratumát és nem a középkori megromlott latin szövegű commentárok. A theologiában a bibliai tanulmányok nyomulnak homloktérbe. A jogi facultáson, a hol előbb 7 kánoni jogászszal szemben csak két világit találunk, a viszony most ez utóbbiak előnyére megfordul.

És Luthert e korszakos működésében támogatja és kiegészíti Melanthon, a férfiú, a ki sajátos tanári virtuozitásánál fogva kiválóan alkalmas volt arra, hogy az aranyat, a melyet Luther a mélységből felszinre hozott, a köznapi forgalomba hozza és a kinek szerepét érdekesen jellemzi az, hogy tanári beköszöntő beszédében a tanügy reformjáról értekezett („De corrigendis adolescentiae studiis“).

Mindkét férfiú, egyéniségük teljesen eltérő volta mellett, született docens. Még mielőtt Luther reformátori fellépése Wittenberget az akkori világtörténet központjává tenné, már mint Németország első docense ismerős mindenfelé és lábaihoz seregestől tódul az ifjúság. Ámde — s ez számunkra ma éppen a fő — a kutatás és tanítás módszerének az egész tudományos munkamezőn való átalakulását lényegében az idézte elő, hogy kezdeményezői Wittenbergben működtek, helyesebben a bölcs Frigyes Wittenbergjében. Az a körültekintő és tapintatos juste milieu, a melybe a választó a maga egyetemét helyezte, a midőn mind oly férfiakat hívott meg, a kik az akkori végletektől távol állottak, már magában véve sem jelentéktelen mozzanat a Luther által tervezett tudományos reformok sikere tekintetében; de fődolog volt itt a választófejedelem személye maga, a ki fogékony volt sokszor vajmi extrem és szenvedélyes türelmetlenséggel fellépő gondolatok iránt is s azoknak az érvényesülésre szabad teret engedett. Valóban elmondhatjuk, hogy a történetnek oly lefolyása, a mint az szemeink előtt feltárul, csakis ezen egyetem talaján volt lehetséges.

Íme a közvetlen hatás, a melyet a reformátorok Wittenbergje a tudományos munkálkodás egész mezejére gyakorolt. Ámde még mélyebbre nyulók ez egyetemnek *közvetett hatásai*. Egész tudományos világunk, a mint ma az egyetemeinken életet öltött, alapjaiban csupán csak következményei ama nagy reformátorok tényeinek s törekvéseinek. Kétségkívül való dolog, hogy az, a mit mi manapság tudománynak nevezünk, teljesen más képet mutat, mint az, a mit a reformátorok mondtak annak. Hiszen gondolkozásunk s munkánk összes alapjai teljesen megváltoztak s úgy látszik, teljesen más forrásból is vezetendők le. Az újabb kor bölcselete, a mely alapvető képviselőiben (csak gondoljunk Cartesiusra és Spinozára) éppen nem a reformatio méhéből született, első sorban azonban a természettudomány kifejlődése látszólag nemcsak hogy független a reformatiótól, de söt a reformátorok világnézetével sok tekintetben ellentétben áll. Egész mai tudományosságunk gyökerei, előfeltételei s characteristikus jegyei nem itt rejlenek-e sokkal inkább, mint Luther műveiben? Vagy — hogy concret példával éljünk — Copernicus fraustadti dolgozószobája nemde jogosabban volna nevezhető a modern tudomány szülő otthonának, semmint Luther wittenbergi kathedrája? Előre is megengedjük,

hogy sok-sok pataknak kellett összefolynia, míg a mai tudomány folyójává nőtt . . . Ámde mindennek daczára a mai tudomány végelemzésben csak következménye annak, a mit az a wittenbergi barát akart és cselekedett. Egész mai tudományunk a *tények, a dolgok megfigyelésén* alapul. De hisz ez semmi egyéb, mint legbensöbb magva éppen annak, a mire Luther törekedett, a midön a tudományt forrásaira utalta. Nem közvetett ismeretet követelt ő, vagyis ismeretét annak, a mit mások a dolgokról nekünk mondanak, hanem közvetlen ismeretet, vagyis feszült megfigyelését annak, a mit a dolgok maguk mondanak nekünk: s nem ez elv-e az, a melyet a későbbi természettudomány teljesen érvényre juttat? s bárha az egyes kutatók tán sejtelmével sem birtak annak, hogy ök is tulajdonkép Luther nyomdokaiban haladnak, az a tényálláson magán mit sem változtat, s e tényállás az, hogy egész más kutatásmódunk potentialiter azon magban rejtőzött, a melyet Luther maga az ismeret forrásaira, a dolgokra irányuló energikus törekvése közben, szelleméletünk termötalajába elültetett.

És ehhez járul egy másik közvetett hatása is. Az, a mit mi manapság *a tudomány szabadságának* nevezünk, hasonlóan a Wittenbergben elültetett fának a gyümölcse. Kétségtelen, hogy Luther avval, a mit mi e névvel nevezünk, sohasem számolt, sőt azt a maga korában aligha képviselte, mi több, meg sem értette volna. A reformatio sohasem akart tudományos alkotás lenni. A mit a tudomány Luthernek köszönhet, az elsösorban is nem az, hogy azt mélyebbé, de igenis, hogy vallásosabbá tette. Egész élete azon egyetlen sarkkérdés körül forgott: mikép lehet az ember Istenében és üdvösségében bizonyos. Ámde a reformatióval teljesen azonos az eset, mint a keresztyénséggel. Nem akart ez a kultura, a társadalmi, tudományos és állami élet faktoraként szerepelni, ellenkezöleg, elszakitotta az embert mindentöl, a mi e földhöz tartozik, hogy öt meztelen lelkével Isten színe elé állitsa. És mégis a mivelödésnek olyan faktorává lett, a melyhez nincs egy második fogható. Az Ige szerint történt az: keressétek elöször Istennek országát és annak igazságát és a többiek megadatnak nektek. Így volt ez a reformatióval is, a melynek sarkpontja a tétel volt, hogy semmiféle emberi közvetitő intézmény és instantia, se egyház, se traditio, se pápa nem igényelheti magának a hatalmat, hogy Isten és a hivő közé

állva, ennek számára az üdvösséget ő biztositsa. Kinek-kinek magának kell azt megtalálnia és elsajátitania. És evvel a személyes meggyőződés, szemben minden hagyományos tekintélylyel, az embernek nemcsak mint joga, de méginkább mint kötelessége jutott érvényre. Vallásos álláspontja lelkiismeret dolgává is válik.

Így lőn az, a mi Luther művének vallásos sarkpontját képezte, ama termő maggá, a melyből az sarjadt fel, a mit mi ma a tudomány szabadságának nevezünk. Mert ennek nem az a lényege, kényünk-kedvünk szerint minden képzelhető véleményt vallani, hanem igenis lényege a szent kötelesség, semmit sem mondani, csupán csak, a mit a lelkiismeret követel. Nincs fonákabb valami, mintha valaki a tudomány e szabadságában csupán csak a subjectivismus teljességre jutását látja. Hiszen nem mi akarunk a tények felett véleményünk szerint uralkodni s azokat önkényesen formálni: ellenkezőleg itt éppen a tények, az objectiv valóság azok, a melyek gondolkodásunkat irányítják. E valóságot akarjuk mi csak elsajátitani, úgy felfogván őt, a mint tényleg létezik.

A miként a vallás területén az ember helyes álláspontja ezen egyetlen vallomásba foglalható: „Beszélj uram, szolgád engedelmesen hallgat“, így van ez a tudomány mezején is. Nem akarunk, nem vagyunk képesek, nem is szabad mást mondanunk, csak a mit láttunk, csak a mit hallottunk. De a dolognak más oldala is van: követeljük mindenkitől, hogy mindent mondjon el úgy, a mint azt ő látta és a mint azt ő hallotta. Természetesen Luthernek még csak sejtelme sem volt azon consequentiákról, a melyek az ő alapvető gondolatában rejtőztek. A későbbi történet sem vezette azt le mindig közvetlenül az ő alapelveiből. A lelkiismeret szabadsága és a tudományos kutatás szabadsága oly vivmányok, a'melyek javarészben más forrásból erednek. Ámde itt is marad az elv, hogy végső elemzésben consequentiák azok csak, következményei annak, a mit Luther juttatott érvényre. Ne prédikálta volna csak a legmagasztosabb és legszentebb mezőn kiáltó szóval a személyes meggyőződés kötelességét, úgy bizonynyal mindaz, a mit mi a lelkiismeret és a tudomány szabadságának nevezünk, sokkal merevebb ellentétbe helyezné magát a vallásos élettel, semmint az tényleg történik. Éppen az a tény, hogy a szabadságot mint legfensőbb erkölcsi kötelességet és

kötelezettséget elsősorban is éppen a vallásos életben juttatta érvényre, az azon alap, a melyben a vallás és a tudomány legmélyebb egysége gyökerezik. A tudomány szabadsága tehát, egyetemeinknek ez az elkobozhatlan czímere, Luther Wittenbergjében bírja életforrását.

S hozzájárul még egy harmadik is. A tudomány szabadságával, vagyis a személyes meggyőződésnek, mint minden tudományos munkálkodás alapkövetelményének postulatumával elválaszthatlanul összefügg *a személyiség hatalma, mint a tudományos nevelés alapfeltétele.* Így volt ez mindig. Nem elméletek nevelnek, de személyiségek s a gyermek nem azt vési lelkébe, a mit a szülők mondanak, hanem a mik ők maguk. Az ókor legnagyobb tudós nevelői: egy Sokrates, egy Plato egész hatásának titka — személyiségök Így hatnak, csakhogy persze ki-ki a maga módja szerint, Luther és Melanthon is. Azon korból jelentékeny számban maradtak reánk diákok levelei és valamennyiből szinte áradoz a lelkesedés, a melyre őket e hatalmas személyiségek, Luther a maga hegyi vízesésként alázuhanó beszédáradatának szilaj dörgésével, Melanthon a maga beszédének tiszta és átlátszó folyamával hangolták. Hanem ők még többet is tettek azonfelül, hogy a saját lelkesedésüket közvetlen tanítványaikba öntötték. Ismét e ponton is a reformatió feloldotta az egyéniséget, a mi a személyes meggyőződés követelményével természetszerűleg a legbensőbben összefügg. Mert nem az, a mit hagyományként átveszünk, hanem csakis a személyes küzdelem árán kivívott birtok szül bennünk lelkesedést és hat másokra is lelkesítőleg. És itt rejlik a különbség egy akadémia és egy egyetem között is: ott hasson a dolog, a személy pedig vonuljon háttérbe; itt pedig a személyiség teljesen az előtérbe lép. Mert ott már oly személyekről van szó, a kik a tudomány ügyének meg vannak nyerve, itt pedig még olyanokról, a kiket éppen személyes hatás révén a tudomány számára megnyerni szándékozunk.* S másrészt ugyanitt rejlik a különbség az iskola és az egyetem között is. Mert még ki nem fejlett ifjakkal, gyermekekkel szemben a tani-

* A figyelmes olvasó észreveszi, hogy Haupt itt nem a facultásszerű akadémiákat, milyenek hazánkban (jog, theologia, erdészet, gazdászat stb. terén) bőven vannak, érti; hanem a magasabb, ú. n. tudományos akadémiákat. S. L.

tónak személyiségét, egész tudományos sajátosságában, nem lehet és nem is szabad feltárnia; e fokon csak a tétel járja: még sok mondanivalóm volna, hanem ti azt még fel nem foghatjátok. Még csak egyetemi ifjúságunk, a mely már a fogékonyság teljes mértékével jelen meg, azon igazi és egyetlenül sajátos talaj, a melyen a tanító személyisége teljesen és egész hatásában érvényesülhet. Még csak az akadémikus ifjúság az, a mely nemcsak hogy elbírja, de meg is követeli a teljes, a tekintet nélkül való nyiltságot és szabadságot a tudományos kutatásban; azért itt a helye a tudományos személyiség teljes érvényre jutásának. S e tekintetben a személyiség nevelő hatalmának beigazolására a reformátorok Wittenbergje *nemcsak példa;* hanem mint a szabad tudomány eszményi bölcsője, *bölcsője* is egyúttal azon nevelő hatásnak, a melyet a tudomány személyes képviselői gyakorolnak s a melylyel a tudomány számára új személyes képviselőket létesiteni képesek.

És végül a negyedik, a mivel az akkori Wittenberg éppen a német egyetemeket megajándékozta: *az egyetemek szoros kapcsolata az egész népélettel.* Evvel első sorban nem arra czélzok, hogy „német" tudományról beszélünk, hanem azt jelenti e gondolat, hogy a tudomány mindig az illető nép characterének befolyása alatt áll, ennek bélyegét hordozza magán. Mert a mily bizonyos, hogy az igazság minden nép számára csak egy: épp oly bizonyos az is, hogy a tudományos mód, a melylyel azt kutatjuk, felfogjuk és kifejezzük, mindig a nemzeti character bélyegét viseli. A mint individualitását, épp úgy nem tagadhatja meg nemzetiségét sem az igazi tudós. Hogy pedig e nemzeti vonás a tudományban most erélyesebben lép előtérbe, az kétségkívül ismét csak a reformatióval van összefüggésben. Nemcsak mert Luther szive hazájáért oly hevesen dobogott, hogy még vallási küzdelmeiben is a nemzeti és a vallásos elem sokféleképp összeolvad; hanem főleg azért, mert addig az egyház volt az, a mely a mindenek felett uralkodó egységet képezte, a melylyel szemben minden természetes különbözőségnek háttérbe kellett szorulnia és bizonyos mértékben békót kellett viselnie: ez pedig a reformatióval megszünt. Miként az állam, úgy a népelv is méltóságát és önállóságát mint isteni intézmény visszaküzdötte és ennek folyományaként magától beállt a változás, hogy a tudományban is a nemzeti elem jobban előtérbe lépett. Úgyde —

miként már emlitém — nem ez az, a mire én tulajdonképen gondolok.

Sajátságos tapasztalat, hogy éppen Németországban, a hol a tudomány középpontja sokkal inkább az egyetemeken fekszik, mint más országokban, az egyetemek aránytalanul kevésbbé elzárkózottak, aristokratikusok, mint egyébütt. Sehol az egyetemeknek a nyilvános életre oly befolyása, mint itt, nem volt, sehol a nemzet azon kérdések iránt, a melyek az egyetemeket érdeklik és foglalkoztatják, nem érdeklődik annyira, mint nálunk, németeknél. Ha nem tévedek, úgy ezt első sorban is onnan kell magyaráznom, hogy Luther és Melanthon professzorok voltak és mint ilyenek is hatottak. Mi mindnyájan csak azt a tőkét fogyasztjuk, a mit ők gyűjtöttek. Hogy Luther professor volt, az a mi népünknek, legalább is evangélikus részének annyira vérébe ment, hogy ez okból az egész egyetemi professori rend mind a mai napig a nép szemében bizonyos mértékben nemességre emelkedett. S nem másképen volt ez Melanthonnal sem, sőt bizonyos tekintetben ő még többet jelent itt, mint Luther. Ennek nyitja nem az, hogy mindenkinek a negyedik facultáson át kellett haladnia[1], úgy hogy neki 600 hallgatója volt akkor, a mikor Luthernek 400; hanem igenis hatásának kulcsa az ő teljesen sajátos tanári genialitása. Ha a sok ezer meg ezer tanuló, a kik e férfiú kezei alól kerültek ki, most őt mindenfelé mint tanitót magasztalja[2], ha egy egész évszázadon keresztül és pedig az evangeliumi egyház határain kivül is, kizárólagosan csak az ő didaktikai befolyása érvényesül, úgy hogy e befolyása alól még elvi ellenfelei sem vonhatják ki magokat: akkor önkényt értetődönek találjuk, hogy egy ily személyiség az egész hivatást, a melyhez tartozott, a nép szemében előkelő magaslatra tudta emelni és annak a népszerüség zománczát is meg tudta szerezni. Ámde ez inkább személyes mozzanathoz még egy tárgyi tényező is járul. A reformatio a maga sajátos területén, a vallási téren, a tudománynak magába zárt, esoterikus jellemét megszüntette. A vallásos kérdések közbirtokká lettek. A mi már most e téren történt, annak szükségszerüleg ki kellett hatnia a tudomány egyéb mezőire is. Az

[1] Tudvalevőleg ezen működött Mel. mint «magister articum». S. L.
[2] Tudvalevőleg Mel. még életében mindenfelé mint „Praeceptor Germaniae" tiszteltetett. S. L.

általános, a népnevelés és műveltség, a mindinkább növekvő érdeklődés, a melyet a legtávolabb eső körök is a tudományos vivmányok iránt tanusítanak, hogy úgy mondjuk: a *tudomány demokratizálódása*: minden bizonynyal végsö elemzésben csak aratás azon mezőn, a melyet a wittenbergi reformátorok vetettek be. Tudom én jól, hogy itt is sok különféle tényező hatott közre, hogy ez aratást megérhettük; ámde egyről itt sem szabad megfeledkeznünk: a dolgok genetikai fejlődésére visszatekintő szem tisztán látja, hogy a szoros kapcsolat, a mely a mi egyetemeinken lüktető tudományos tevékenység és a nemzeti közélet között létez, csirailag ott lett elültetve és ott fogant is meg a wittenbergi reformátorok tevékenységében.

Mindez bennünket Wittenberg egyeteme iránt hálára kötelez. Egyetlen sajátos jelentősége ez egyetemnek, hogy ő volt a hely, a hol e férfiak müködtek, s e hálával adósak nemcsak az evangelikus egyetemek, avagy a tudomány evangelikus képviselöi: *mert az ott elhintett vetés közjava lett* az összes tudományoknak. A mit mi ma a tudományos munka lényegének, czéljának s helyes útjának tartunk, az elválaszthatatlanul összefügg e férfiak munkájával, a melyet Wittenbergben kifejtettek. És ha igaz a költő szava, hogy „die Stätte die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht für alle Zeiten“: mennyivel inkább kell kegyeletes hálánk által felavatottnak lennie azon helynek, a melyet e férfiaknak nemcsak lába érintett, hanem a mely szellemi otthonuk, egész életmunkájuknak alapja, műhelye volt!

Ünnepek nem önczélok: jogosultságuk csak akkor van, ha a tevékeny életet szolgálják, ha fényök erősítőleg, világosítólag, melegitőleg hat a mi munkánkra. Legyen ez igy mai ünnepünkkel is. Miként egész munkánk, úgy ünnepünk is első sorban akadémiai ifjúságunknak szól. Azért hozzá intézem zárószavaimat is, a melyek egyúttal óhajszerű kivánság velök szemben. Vigyétek magatokkal e nap hármas tanulságát — ifjú munkatársaim.

Az első *a mult iránt való kegyelet*. A mily elütő az egykori faluszerü Wittenberg a maitól, külsöleg nézve épp oly elütő a mai tudományos élet is az akkoritól. Mily idegenszerűnek, érthetetlennek, olykor szinte gyermetegnek tünik fel ma elöttünk amaz idők tudományos munkája. És mégis ennek a vállain állunk

mi ma; s az a tudomány, a mely a történeti fejlődést megtagadva, az évszázadok munkáját semmibe sem venné, bizonynyal megérné az ítéletet, hogy mint ő a multat, úgy őt sem fogja elismerni a jövő. A tudományban is a legfőbb törvény — a szeretet. A szeretetteljes kegyelet, a mely a mult napok minden takarói és leplei, tökéletlenségei és fonákságai mögött az ő igaz lényegükbe tud hatolni, mind e leplek alatt mindig felismeri még az igazság szent és nemes vonásait: s azért mult és jelen között állandó közösséget teremt s a multtól mindig tanulni tud és fog . . .

A második, a mire e napok emlékeztessenek, az a tudat, hogy az egyetem azon hely, a hol *személyes meggyőződés*re jutni kell megtanulnunk. Ez volt Wittenberg jelszava is, a melyből kiindult: nem a traditióból, nem az átöröklött és átvett készből élni, hanem személyes bizonyosságra szert tenni. Biz ez vajmi kényelmetlen dolog és ezért mindenki ki van téve a megkisértésnek, hogy az igazságot egyszerűen másoktól átvegye. Ámde az élet általában, de főleg azon vezető állásokban, a melyekre az egyetem képez elő, önálló férfiakat, jellemeket kíván meg, a kiknek a jelszavuk: „Itt állok, másként nem tehetek", a kiknek az igazság a legmagasztosabb szentség! Azért félre a kényelemmel, a mely az életet nehány évig kiélvezni törekszik, hogy aztán oly gyorsan, a mint csak lehet, azt, a mit mások munkájukkal elértek, külsőleg átvegyék, eltanulják. A tavaszidő a legszebb idő a természetben, a midőn mindenben gazdagon buzog a teremteni vágyó életerő. Az akadémiai évek is ily tavaszidő, de csak akkor, ha azt, izzadságos igyekezettel a személyes meggyőződésnek, az igazság birtokának megszerzésére használjuk fel. Ez az a feladat, a melyet a reformátorok Wittenbergje elétek szab.

És végül a harmadik: *Mily szent lelkesedés kapcsolja össze akkor a tanítót és a tanulót!* Közösségre törekszik az ifjúság: de minden közösség csak annyiban értékes, a mennyiben eszmények tartják össze. És van-e eszmény szebb, mint közreműködni az emberiségnek, közelebbről a saját népünknek szellemi művelésén; — zászlótartójává lenni a nemzet szellemi életének s ebből ha még oly csekély ponton is, még ha oly parányi mérvben is, de hűséggel kivenni munkarészünket; — s ezért az adás és az elfogadás közössége útján, a melyben mi itt az egyetemen egymással állunk, valamivé válni, hogy majd aztán a nagy köz-

nek szolgálatába állhassunk? Ez volt, ez volt az, a mi az ősi Wittenbergnek örök dicsőségét biztosítja. Intelem ez számunkra, intelem a szent keresztes hadjáratra. Bajtársak! Ha Luther egykor a német nemzet keresztyén nemességéhez írt, hát ti is német nemesség vagytok; s most, hogy e keresztes hadjáratra való felhívás hangozik felétek, vajha ama középkori kereszteshadak jelszava is mennydörögve visszhagozznék a ti soraitokban: „Isten akarja, magunk is akarjuk!“ Vagyis más szóval: jelszavunk a reformátorok Wittenbergje!

Stromp László.

PÁRTPOLITIKAI ALAKULÁSOK ANGLIÁBAN. OSZTÁLYHARCZ ÉS ÉRTÉKELMÉLET.

Azok között a számtalan és egymással nagyon is ellenkező tervezgetések között, melyek arra irányulnak, hogy Angliában újabb pártpolitikai alakulást idézzenek elő, különös figyelmet érdemel a John Hobson és a James Keir Hardey-é, mert mindkettő élénk fényt vet a Jelen socialpolitikai gondolkozására. Hobson, Sidney Webb-bel ellenkezőleg, a ki a szabadelvű imperialistákat és reformereket — a politikai Angliának kétségkívül legműveltebb elemeit — akarta egygyé olvasztani; arra törekszik, hogy a socialistikus, radikális és munkás elemeket tömörítse egy *democratikus* párttá; Keir Hardey politikai ösztöne pedig azt sugallja, hogy Hobson elemeihez még az ireket is vegye fel.

Mindezeknek a tendenciáknak egy-ugyanazon jelszavuk van: socialismus, elmélet nélkül; azaz más szóval *gyakorlati socialismus*, a mely a tudományos socialismusnak merőben ellenlábasa s az utóbbi 20—30 év kizárólagos és specifikus angol gondolkozásának eredeti szüleménye.

Anglia régibb közgazdasági írói: Petty, Smith és Ricardo főleg a *termeléssel* és a *nemzetgazdasági értékek* felhalmozásának kérdésével foglalkoztak, mert a közgazdasági problemák legfontosabbjainak ezeket tartották; az újabbak ellenben: Cairnes, Cliff, Leslie, Jevons és Marshall figyelmüket inkább a *fogyasztásra* és az *emberi szükségletek* kielégítésének kérdésére fordították. Az előbbiek inkább a csereforgalom *kezdetével*, az utóbbiak inkább annak végső fázisával foglalkoztak. Amazok embertelenséget, ezek humanismust vittek be a közgazdaságba.

Eltekintve e kifejezés frázisszerü hangzatától, a szempont megváltoztatása pontosan körül van írva. Felette fontos. Lássuk, mit mond?

Benne tükröződnek a classikus nemzetgazdaság letünte után fellépett korszakai a túltermelésnek, az értékforgalom pangásának, a válságoknak. A termelés kérdése a polgári társadalom részére teljesen meg volt oldva. Az iparharcznak ez volt a gyümölcse. Ellenben helyébe lépett a fogyasztás, az eredményes értékforgalom problemája, még pedig olyan veszedelmes formában, hogy a polgári társadalom alapját döngette. Így aztán a közgazdasági életnek homloktérbe lépett ellentéte a közgazdasági elméletet is derékbetörte. A socialisták, a társadalom szívverésének éber megfigyelői csakhamar észrevették magukat annak kiderítésére, hogy a túltermelésnek s a válságoknak mi hát tulajdonképen az oka s a közgazdasági elméletet ebben az irányban igyekeztek fejleszteni; míg a classikus nemzetgazdászok utódai, környezetük gondolkozását és érzéseit követve, a termeléstől s így szükségszerüleg a munkaérték-elmélettől is eltekintettek, a mi a termeléssel és elméleti kifejezőjével, a classikus nemzetgazdászattal a legszorosabb viszonyban áll. Ők a nemzetgazdaságtan legfőbb feladatának a fogyasztást proklamálták és a termelés értékelmélete helyébe a fogyasztás értékelmélete lépett, a minek következtében a nemzetgazdaság a fogyasztók psychologiájává zsugorodott össze.

Böhm-Bawerk különösen hangsúlyozza, hogy Marx egyike volt azoknak a keveseknek, a kik a munkaértékelméletet nemcsak hogy figyelembe nem vették, de sőt azt alapos birálat alá is tették. S ez valóban csodálatraméltó. Marx nem riadt vissza a gazdasági életben felülkerekedett benső ellentmondástól. Sőt éppen ez az ellenmondás lőn, hogy úgy mondjam, életeleme. Hiszen mint forradalmárnak az eszmék mezején, éppen a termeléssel és a munkaértékelmélettel kellett elsősorban foglalkoznia. Ezeket elemezve találhatta csak meg a közgazdasági élet megértésének kulcsát, a mint ez a classikus közgazdászok vizsgálódásai után mintegy önmagától kinálkozott s azzal együtt a lehetőséget és az ő socialistikus elődei által elért eredményeket egybefoglalva, a közgazdászat elméletét fejleszteni. Az értékelmélet tanulmányozása közben, a túltermelésben és az ipari válságokban találta meg a tőke és a munka rejtélyének nyitját az ellentét

megszüntetésére, az alapot egy új közgazdasági alakuláshoz és a közgazdasági tendenciákban az osztályharcz politikai czélját: a socialismust.

Csak így érthetjük meg azt a gigászi, néha a czélon túllövő szellemi erőkifejtést, a mit az értékelméletre fordított. S ha ez az elmélet, épp úgy, mint minden más, a gyakorlatban sántikál is s az érték a közgazdasági életben mint termelési ár jelentkezik, azért a termelés és fogyasztás elméletének megállapítására fordított szellemi erőfeszítés nem volt meddő küzdelem, mert a modern civilisatiónak tömör, rendszeres szemléletét tárva a figyelő elé: felfedezte a nyereség forrását, a tőke és nyomor eredetét s szükségét annak, hogy egy társadalom-forradalmi munkáspárt képződjék és neveltessék. Szóval, az értékelmélet segítségével szerencsésen eljutottunk a tudományos socialismushoz; míg a véghaszon elmélete, a mi egyébiránt végső elemzésben mást nem mond, mint hogy az ár a termelési költségek arányában képződik, teljesen egyedül áll. S mily ég-föld-távolságnyi különbség van ennek a két elméletnek theoretikus és praktikus következményeiben! Kérdezzük a fogyasztók psychologiájának követőit a társadalmi dynamika okai, a közgazdasági élet rugói felől: azt felelik, nyissátok ki a szemeteket, nézzétek az életet, lássátok meg egyik oldalon a pazar bőséget, a másikon a végtelen nyomort A véghaszon elméletének politikai következménye okszerűleg csak egy lehetne: szegénypárt, helyesebben javító és igazságosztó pártalakulás.

Az osztályharcz mezején álló társadalom-forradalmi párt pedig elvesztené minden létjogosultságát. Hiszen ha nem vagyunk lusták körültekinteni, csakhamar szemünkbe ötlik: itt részvényekben bővelkedő kisiparosok, ott agyontáblázott háziurak; emitt jómódú munkások, amott tönkrement kereskedők. És tényleg a fogyasztási lélekbúvárok ezektől a szavaktól: osztályharcz, értékelmélet, munkáspárt, tudományos socialismus ösztönszerűleg irtóznak, mert egészen más világnézlethez tartoznak. Tulajdonképen az összes politikai és közgazdaságilag előhaladt elemeknek egyesítését óhajtja. Előmenetel, haladás, reform: ez előtte az egyedül érthető, kézzelfogható, solid; a czél előtte teljesen irreleváns; arról a véghaszon elméletében szó sincs.

És közbevetőleg megjegyezve, nem ámulásig jellemző, hogy Jevons a válságokat a napfoltokkal hozza oksági összefüggésbe?

A tényeket, áthidalhatatlan ellentétet a tőke és munka közt a haszonelméletet követő nem látja; hanem lát ehelyett egy egész halom részletkérdést, a miknek megoldására a jóknak és igazlelkűeknek vállvetve szövetkezniök kellene.

Ez az angolszász democraták socialismusa: a socialisme sans doctrine, a gyakorlati socialismus, a tudománynak vetélytársa, azaz más szóval: véghaszonelmélet, szegénységpárt és haladás az egyik, értékelmélet, társadalmi czél és öntudatos munkáspárt a másik oldalon. Az előbbi a fogyasztás vizsgálatából, az utóbbi a termelés kérdésének felderítéséből veszi eredetét.

A KÖTELEZŐ BIZTOSÍTÁS VALÓDI OKAI NÉMETORSZÁGBAN.

A kötelező munkásbiztosítás hívei Franeziaországban a német kötelező munkásbiztosítási törvényt vették alapul, a melyet épp úgy, mint Angliában, Németalföldön, Belgiumban, Svédországban, Amerikában a bölcs előrevigyázat inspirált és valósított meg. De a franczia törvényhozók vagy el látszanak felejteni, vagy — a mi még rosszabb — ismerni sem ismerik azokat az okokat, a melyeknek a német munkásbiztosítási törvény keletkezését köszönheti s a melyek sem nem közgazdaságiak, sem nem társadalmiak, hanem egyszerüen politikaiak: a porosz kormány személyes érdekeinek szolgálók.

Mielőtt 1882-ben Bismarck ezeket a törvényeket előkészítette, a párisi tudóstársaság levéltárának átkutatása vegett egy ahhoz értő államtanácsost küldött Párisba, a ki az intézet (Institution de Prévoyance) titkárával az összes erre vonatkozó okmányokat átvizsgálta és tanulmányozta, azaz más szóval: mindazoknak a törvényeknek, okiratoknak és rendszabályoknak szövegét, a melyek már erre a kérdésre nézve a különböző államokban fennállanak, úgy nemkülönben a jelentéseket is, a melyek az elért eredményeket konstatálják s az illető kormányokhoz küldettek.

Két álló hónapig tartó szakadatlan munka után a kiküldött befejezte missióját, s a birodalmi kanczellárnak egy terjedelmes jelentést nyujtott át. Bismarck, midőn a társaság titkárának fáradozásáért köszönetet mondott volt, levele végéhez azt a megjegyzést fűzte, hogy daczára azoknak az előnyöknek, a miket a tudományosan átvizsgált munkásbiztosítási törvények a különböző államokban nyujtanak, s a miket a tapasztalat is megerősít, egész terjedelmükben nem alkalmazhatja Németországban, még pedig azért, mert „Németországban a szocziális viszonyok egészen mások".

Noha az osztrákokon nyert königreczi győzelem nemcsak a porosz királyságnak, de az összes német szövetséges fejedelmeknek győzelme volt, a sedani fegyverletétel pedig ezeket a fejedelemségeket a porosz király fenhatósága alatt egy közös birodalommá egyesítette: nem lehet tagadni, hogy az utóbbiak még mindig táplálnak szeparatisztikus hajlamokat és óhajokat, a melyek a német egységi eszmének kicsinyléséből származnak. Mert a német császár minden hatalma sem volt elég arra, hogy a németség százféle faját egy néppé egyesítse. Pedig Bismarck vasakarata nem hiába diktálta rá a szövetségre, azon melegiben Sadova után az egységes polgári és büntető törvénykönyvet, ennek titkos czélzata is az volt, hogy az egységesítést előmozdítsa.

Az óriási sikert hozó francziaországi győzelem siettette ugyan ezeknek a törvényeknek szentesítését, de azért voltak nemcsak porosz államférfiak, tudósok és udvari emberek, hanem az udvar legközelebbi környezetéhez tartozó nagyon is számottevő tekintélyek elegen (maga Auguszta királyné, Viktória trónörökösné, sőt Frigyes trónörökös is), a kik nem helyeselték Bismarck erőszakosságát, hanem a különböző államokban érvényben lévő törvények és intezmények egységesítését a legjobb orvosra, az időre akarták bízni.

Ámde Bismarck ellenvetést nem tűrő jellemén s az öreg Vilmosra gyakorolt feltétlen befolyásán hajótörést szenvedett minden oppositio. S ekkor fogamzott meg a vaskanczellár agyában a franczia hadjárat eszméje, a mit a német hadsereg fővezére (Moltke) is teljesen osztott, noha az öreg Vilmos az utolsó pillanatig habozott egy újabb hadüzenethez beleegyezését adni, mert csak egy másik győzelmes hadjárat cserkoszorújával kezében remélte a fenforgó ellentéteket kiegyenlíteni.

A történelem a tanunk, hogy ez is sikerült, mint minden, a mibe ez az izzó jellemü óriás belefogott s a császárság kikiáltása után vaskézzel látott hozzá, az ingatag épületnek alátámasztásához és megerősítéséhez, a mihez rengeteg pénz és még rengetegebb zsarnoki elnyomások voltak szükségesek, mert a társadalmi osztályok, különösen ezeknek legnépesebbje, az iparos- és munkás-osztály, telítve lévén már szocziálisztikus hajlamokkal, nemcsak a suba alatt, de nyilvánosan sem tartózkodott elégületlenségének kifejezést adni.

Csak zúgolódjatok, gondolta magában a vaskanczellár, a

végén csattan az ostor s mikor a kötelező munkásbiztosító intézményt megalkotta, ezt úgy vitte keresztül, hogy minden szála Berlinbe s az ő vasmarkába fusson össze, úgy hogy tulajdonképen kezének egy rántásával az összes czentrifugális erőket megfékezhette. Úgy hitte, hogy ezzel megadja a kegyelemdöfést minden szertehúzó tendencziának. Mert ez a kolosszális mekanismus irtózatos pénzbe került ám. De ki törődött azzal? a főczél nem az volt, hogy a munkás vénségére a nyomor ellen megvédessék, hanem az, hogy a birodalmi egység eszméje megvédessék Bajor-, Württemberg- és Szászország széthúzó törekvései ellen.

Ilyen csillagzat alatt született a kötelező biztosítási törvényjavaslat, a mit nagy többséggel megszavaztak s a mi csakhamar ezután életbe is lépett nem annyira a munkás, mint inkább a központ, a császárváros érdekében. Szóval Németországban politikai, Francziaországban emberbaráti háttere van a kötelező biztosításnak: a mi lényeges különbség.

De azért Németország legelső tudósai már régen pálczát törtek Bismarck politikája felett s dr. J. Post, egyike Németország legelső, nemzetgazdászainak a legelső közgazdasági társaság, a Concordia tavalyi ülésén, a melyen egyetemi tanárok, hírneves tudósok, parlamenti kitünőségek, a kereskedelem, ipar és közigazgatás jelesei vettek részt, általános tetszés mellett ezeket mondotta: „Minden nemzet jóléti intézményeinek két részből kell állania: a közgazdasági akcióból, mely a tényleges jólétet mozditja elő és az erkölcsi aktióból, a mely minden egyes ember erkölcsi energiájának gyarapítását, az önmérséklést és önuralkodást növeli S talán ez a legfőbb értéke minden jóléti intézménynek. Ne alacsonyitsuk tehát le a haza fiait egy tömeg akarat- és erélynélküli rabszolgává, a ki úgy tánczol, mint a hogy a császári trombitás fujja, hanem tiszteljük benne az embert, hogy az emberi bánásmódot ő is emberiséggel hálálja meg“.

Nem hiába olvassuk hát minden nyilvános franczia épület homlokán ezt a szót: „Liberté“, mert ott még van a szabadságnak értelme, Németországban pedig nem hiába látjuk mindenütt a császári sasokat . . . a kik prédára lesnek.

A JELLEMZÉS ESZKÖZEI.

A költő, a szobrász és a festő művei megegyeznek abban, hogy mindannyian jellemeznek, azaz valamely tárgy sajátságait bizonyos módon feltüntetik. Minden mütermék egy-egy jellemzés.

E feltüntetés általában véve két módon történhetik, vagy szavakkal (a költészetben) vagy szemlélhető úton (a képzőművészetekben).

A szobrász, a festő szemlélhető módon, azaz az emberi test útján jellemez. Az ő müveikben *a test* beszél: az emberi test mondja el nekünk a festő vagy szobrász alkotta személyeiről: hogy mik ők? mit éreznek?

Mi e fejtegetésben azt akarjuk megállapítani, minő eszközökkel, minő eljárással éri el a költő és a képzőművész azt az eredményt, hogy az olvasó vagy néző képzeletében egy idegen egyéniség képe feltámad?

Mindenekelőtt azt akarjuk tisztázni: hogyan jellemeznek a költők szavakkal?

I. Jellemzés szóval.

A költők úgy tesznek alapjában, mint mi.

Ha valamely embertársunkat jellemezni akarjuk, elmondjuk róla, hogy fukar, álnok, irigy, keményszivü, vagy (ezt már ritkábban): hogy szeretetreméltó, pajzán, bőkezü, szókimondó. Ekkor jelzőkkel festjük az illetőt.

Vagy elmondjuk, hogyan viselkedett valamely fontos alkalommal: hogy bánt feleségével vagy barátaival. Ez esetben cselekedetével jellemezzük.

Úgy is leírhatjuk jellemét, hogy valamely nyilatkozatát vagy

beszélgetését idézzük. A költő ekkor úgy tesz, mint Socrates, ki azt mondta valakinek: „Beszélj, hogy lássalak!“ Beszédünkben t. i. önmagunkat tükrözzük. A szavak a lélek hiradói vagy legalább (mondta Swift) a lélek libériás inasai. Nem kell okvetlenül, hogy valakit cselekedni lássunk: elég, ha öt beszélni halljuk.

Úgy mint mi a mindennapi életben, úgy jár el a költő is müvében, ha egy személyt jellemezni akar, azaz ha sajátságait — első sorban lelki sajátságait velünk meg akarja ismertetni. Vagy *leírja* személyének jellemét, vagy *cselekedteti* előttünk, vagy *beszélteti* öt, hogy megismerjük: ki ő?

1. *Jellemzés leírás útján.*

A kötő leirja, jelzőkkel jelöli személyét. Ez a közvetett jellemzés. Ezzel élnek a történetirók is. Gyakran a regényirók is.

A jellemzés e módja azon alapul, hogy az embernek vannak lelki és jellembeli sajátságai, melyek tettekben, a magatartásban és nyilatkozatokban mutatkoznak. Ezeket a sajátságokat szavakkal meg lehet jelölni.

Más szóval kissé mélyebbre hatolva: a jellemzés ezen fajának általában véve az az alapja, hogy az ember természeténél fogva motivumokra reagál. Bizonyos indító okok hatnak reá, azaz bizonyos változást idéznek elő belsejében: érzelmeket, képzeteket, gondolatokat keltenek benne. Ezen indító okok szerint cselekszik aztán az ember.

Tettei és az indító okai alapján bizonyos véleményt alkotunk magunknak az emberről. Ezt a véleményt elmondhatja nekünk (azaz leirja jellemét) a költő maga, vagy a költői mü egy személye, vagy végre az illető személy önmaga. Igenis, az illető személy is elmondhatja: legkezdetlegesebb módját ezen önjellemzésnek találjuk a chinai drámában vagy a középkori mysteriumban előfordul, hogy egy személy önmagát jellemzi, pl. egy chinai drámában igy: „Én vagyok a király irnoka. Bamba vagyok és hiú: könnyen meg lehet engem vesztegetni. Csúszni-mászni szoktam a nagyok előtt, de rugok, ha csak lehet, a szegényen“ stb.

De nemcsak a kezdetleges technika mellett fordul elő, hogy egy költő személye önmagát jellemezze: elképzelhetünk olyan lélektani helyzetet, melyben az illető maga keserű önvallomásra fakad.

Schiller Maria Stuart-ja egy szenvedélyes összetüzés alkalmával, halálra sértve és megszégyenítve föleszmél és önmagát írja le. A hirtelen harag villáma mintegy belevilágít lelkébe és ő maga feltárja, elemzi azt. Önmagát látja és helyesen látja, midőn e szavakat veti oda gőgös ellenségének, Erzsébetnek:

Ich habe menschlich, jugendlich gefehlt
Die Macht verführte mich, ich hab es nicht
Verheimlicht und verborgen, falschen Schein
Hab ich verschmäht mit königlichem Freimut.
Das Aergste weiss die Welt von mir, und ich
Kann sagen, ich bin besser als mein Ruf.

A történetírás sem jellemezhetné a szerencsétlen szép királynét jobban, mint a hogy ő itt maga teszi.

Gyakrabban fordul elő az az eset, hogy nem ő maga, hanem más valaki írja le az illető személyt. Természetes, hogy felebarátunkat jobban és szivesebben ítéljük meg, mint önmagunkat.

A drámairók közül különösen Shakespeare alkalmazza ezt a módszert: az egyik személy a másikat jellemzi, de azáltal, hogy miképen fogja fel és írja le azt a másikat, mintegy önmagát is jellemzi.

Ebben rejlik ezen jellemzés drámai volta. A leíró személy ekkép nemcsak leír, de szerepel is.

Caesar Shakespearnél a lángelme és a gyűlölet kettözött éleslátásával így írja le a „fonnyadt" Cassiust:

„Szünetlen olvas: nagy megfigyelő. Átlát az embereknek tettein. Játéknak nem barátja. Nem hallgat muzsikát. Ritkán mosolyog s mintegy magát csúfolja és eszét gyalázza akkor is, hogy akármely tárgy mosolyra birhatta. Ily embereknek nyugta nincs soha, a míg nagyobbat látnak, mint magok. Azért is ők igen veszélyesek". (I. 1.)

Igen drámai az a jellemzés is, a hol egy személy a másikat jellemzi és ezzel egyszersmind érzelmeit elárulja. Shakespearnél ez is elég gyakran található.

Florizel egyszerre mutatja be a bájos Perdität és egyúttal szerelmét. Vannak áldott lenyek, kik bármit tesznek is, mindenben elragadó gráciát tudnak belevinni: Ilyen Florizel szemében Perdita is.

Bár mit szólasz, teszel,
Az *úgy* a legjobb Ha szólsz: azt kivánom
Hogy szólj szünetlen: ha dalolsz: óhajtom
Dalolva végezd minden dolgodat,
Ha tánczolsz: azt szeretném,
Hab légy a tengeren, hogy mást ne tégy,
Tánczolj örökké, zengve szüntelen!
Mert minden egyes tetted — (oly csudás
Szünetlenül) megkoronázza azt,
Mit éppen akkor tészsz; és benned így
Királynő minden mozdulat.

Téli rege, IV. 3.

Különösen kiváló személyekkel szemben alkalmazzák a költők azt a módszert, hogy más személy fejti fel előttünk az illető jelességét.

Az oka ennek a következő. Nehéz a mű pl. a dráma cselekményét úgy megszerkeszteni, hogy a benne szereplő személynek nagy szellemi és erkölcsi tehetségei mindjárt magukra valljanak, mindjárt kitünjenek. Goethe Iphigeniájával szemben használja ezt az eljárást: a beszélők glóriát vonnak a papnő köré, még mielőtt a nézők meggyőződhettek Iphigenia kiválóságáról. Sőt talán nem is tartanók Iphigeniát olyan kiválónak, ha a többi személy folyton nem magasztalná.

Hogy a szerző önmaga jellemzi képzeletalkotta személyeit, erre minden eposz és minden regény példát szolgáltat. E részben azonban, mint látni fogjuk, igen nagy fejlődésen ment át az irodalom. Homeros csak egy-két jelzővel jellemez, személyeinek erkölcsi sajátságait, állandó hajlamait különben nem igen írja le. A modern regényben ellenben a szerző önmaga izről-izre bonczolja személyeit és elmondja e széttagolás eredményét, akár egy tudományos kutató.

2. *Jellemzés cselekvés útján.*

A költő, a mint láttuk, néha úgy jellemzi személyeit, hogy elmondja vagy elmondatja sajátságaikat, azaz elvontan, itélettel jellemzi őket.

De nem kell éppen, hogy a költő itéletet mondjon személyeiről: közvetlenebbül is jellemezhetí őket: úgy hogy cselekedteti előttünk. Cselekvésükből aztán ellentállhatatlan erővel kiviláglik, mik ők?

A jellemzés lélektani lehetősége azon alapul, hogy az ember és az állat külső ingerekre, az ember egyedül pedig külső motivumokra visszahat. Minden mozgást ábrázoló szobor vagy festett alak, minden a költészetben elbeszélt cselekvés erre vezethető vissza.

A motivumra való reagálás — ez mutatja a jellemet. Így próbálta meg a Cid édes apja a spanyol románczokban három fiát. Azt akarta megtudni, melyiknek van legélénkebb becsületérzése. Magához hivatja három fiát és a nélkül, hogy nekik egy szót szólna, erősen összeköti kezüket, úgy hogy nem tudnak védekezni. (Motivum.) Két fia könnyezve türte e gyalázatot, a harmadik, Rodrigo, a későbbi hős Cid, lángoló szemmel hevesen tiltakozott. Az apa látta, hogy Rodrigo az, a ki legérzékenyebb a becsülete ellen elkövetett minden sértés iránt: tehát őt bízta meg, hogy apjáért bosszút álljon.

Az apa, a mint látjuk, egy mesterséges motivumot alkalmazott, hogy valami visszahatást előidézzen. A különböző visszahatásból aztán akarta fiai jellemét megítélni.

A jellemzés érdeke azon alapul, hogy más emberben, más lényben is magamat ismerem föl: azaz olyas valamit találok benne, a mi hozzám hasonlit, olyan lelket, mint az enyém és mégis különbözőt. Mi ilyenkor, mint a buddhisták, mintegy azt mondjuk önmagunkban: *Tat wam azi.* (Ez te vagy!)

Az állatban is voltakép csak az érdekel, a mi némikép az emberi lélekhez hasonlit és valamiben tőle eltér.

Mivel a jellemzés lehetősége azon alapul, hogy az ember motivumokra felel, a költő, ha cselekvések utján jellemez, alapjában nem tesz egyebet, mint hogy magát a visszahatást állitja elénk. Ennek a jellemzésnek három része, három mozzanata van:

Első a motivum bevezetése.

Második a motivum hatásának rajza (lelki küzdelem).

Harmadik ennek eredménye: elhatározás vagy tett (vagy érzelem kitörés vagy általán valami változás).

Minden elbeszélésben, minden eposzban, minden drámában meg lehet azt a három phasist különböztetni.

Aranynál a vén Toldi a *Toldi estéje* elején sírját ássa. Ekkor megérkezik egy lovas Budáról azzal a hírrel, hogy egy olasz gyalázza az ország czimerét Budán. (Ez a motivum bevezetése.) Toldi felháborodik: Ezt még sem türheti, még önásott

sirján állva sem. Elhatározza, hogy elmegy Budára, az olaszszal megküzdeni. (Második és harmadik mozzanat.)

Hamlet szivesen beszélget ismerőseivel: Horatióval, Marcellus-szal.

Ekkor megtudja tőlük, hogy mélységes éjfél halotti csendén tetőtől talpig érczbe öltözve megjelent a várkastély előtt édes apja szelleme. (I. mozzanat.)

Remény, ijjedtség, gyanú váltakozik lelkében. (II. mozzanat.)

Elhatározza, hogy elkiséri barátait éjjeli őrjáratukon. (III.)

Az eposz és a dráma különbsége e részben az, hogy a drámában, különösen a tragédiában igen nagy jelentősége van a második mozzanatnak: a motivum hatásának. Ennek rajza nagy tért foglal el, különösen Shakespeare óta. Shakespeare a lelki küzdelembe helyezte a szomorú mű súlypontját.

Othellonak azt mondja egy bizalmas embere: Feleséged megcsal! (Motivum.) A dráma voltakép abban áll, hogyan felel Othello erre a motivumra: hogyan ébred benne a zöldszemű szörnyeteg, mikép nő folyton-folyton az iszonyatos suggestio hatása alatt a gyanú, hogyan marczangolja, hogyan tépdesi, hogyan mérgezi meg fokozatosan lelkét, mely majd a kétség ingadozásában, majd az indulatok rohamában kínosan vonaglik.

Hamletnek azt mondja a szellem: Bosszulj meg! És Hamlet feldúlt lélekkel, szeretne, de kétségbe esve érzi, hogy nem tud: majd szellemes parabolákat mond, majd szinházi előadást rendez, majd önmagát, majd édes anyját, majd a bitorlót gyalázza: keresi, keresi az alkalmat s mikor megjön, kerüli: a bünös királyt kellene megölni és az ártatlan udvaronczot öli meg. Őrültnek tetteti magát és ez neki egy veszedelmes oknál fogva nem is nagyon nehéz. A világot bűneiért, önmagát pedig határozatlanságáért gyülöli. Folyton ösztönzi és annyira izgatja önmagát, hogy belefárad, mielött a tetthez érne.

A cselekvéssel való jellemzés leginkább a dráma sajátossága. Közvetlenül megnyilatkozásában állítja elénk a jellemet. Ezért is a legélénkebb módja a jellemzésnek: a regényben is a legjelesebb költők azon vannak, hogy a cselekményt nem utólag visszatekintés gyanánt, hanem egymásután folyó elbeszélésben adják elő.

Nem kell azonban hinnünk, hogy minden a költői müben előforduló cselekvés egyszersmind jellemzés. Vannak cselekvé-

nyek, melyeket a költő csak azért gondol ki, hogy jellemezzen: de viszont vannak cselekvések, melyekben nincs jellemző érték, hanem költői mese érték. Ez a szó jellemzés — mint már több izben láttuk — nem meriti ki a műtermék fogalmát: a műtermék általán jellemzés, de nem csupán jellemzés.

3. *Jellemzés a személyek beszéde útján.*

A költő végtére úgy is jellemezheti személyeit, hogy beszélteti előttünk. A személyek tehát önkénytelenül jellemzik önmagukat: mert a mit mondok, az épp oly jellemző lehet én reám, mint a mit teszek.

Néha — az élet zürzavarjának egy-egy *lucidum intervallum*-jában — a személy öntudatosan jellemzi önmagát, ítéletet mond önmagáról, felsorolja tulajdonságait, tetteit és azoknak inditó okait. Ilyen példát láttunk Schiller Maria Stuart-jából. Most nem ezekről szólunk, hanem olyan esetekről, a melyekben a személyek beszélgetés közben kimutatják: minők ők? A beszéd az ember gondolatait fejezi ki: a gondolat pedig magába foglalja szándékomat és felfogásomat: tehát oly elemeket, melyekből kitünik lényemnek alapja.

A beszéd a közéletben is fontos annak megitélésére: minő jellemű valaki. De az ember nem mindig, söt többnyire csak igen nagyidőközökben mond olyat, a mi világot vet legbelsejére. Néha azonban egy szót, egy mondatot mond — és előttünk áll borzasztó sivár önzése vagy emberszerető jó szive. Vannak kulcsos szavak, a melyek a beszélő lelkét megnyitják a hallgató előtt. A költő ezeket az elszórt bélyegző mondásokat, a mennyire a művének cselekvése és a helyzet (jelenet) engedi, összegyüjti és fokozza. Személyei rövid idő alatt sok jellemzőt mondanak és igy gyorsan átlátunk rajtuk.

Ha beszélsz, öntudatlanul lefested magadat.

Egy-két szó — és megnyilatkoznak azok a titkos erők, melyek lelkedben működnek, melyeket örököltél, melyeket szereztél, melyek igazítják gondolataidat és tetteidet. Az ember voltakép akkor is gyón, ha az időjárásról beszél.

Daudet regényében Delobelle, a faczér szinész, ki magát félreismert lángelmének hiszi és exaltált szinészi pathosszal játsza el szerepét az életben és a szinpadon egyaránt, úgy hogy ő maga

sem tudja, hol végződik szinészkedése és hol kezdődik a valóság. ez a Debolle, mondom, egyetlen leányának, a boldogtalan Desirée-nek temetésénél mélyen meg van redülve: könnyzápora közben egyszer csak oda fordul egy szinész pajtásához: „Láttad?"

Mit?

A szencsétlen apa szemeit törülgetve susogja: *két hintó is van a gyászkiséretben.*

A munkakerülő, nagyzó képzelődésben szenvedő komédiás önző hiúsága az őszinte fájdalom kitörései közt is kiüti magát.

Az ilyen szavak olyanok, mint a gyökér: A gyökér sokágú terebélyes fának az alapja és táplálója, az ilyen mondásból pedig sok tett és másodlagos tulajdonság nő ki. Belőle értem meg.

Igen jellemzők egy emberre utolsó szavai, közvetlen halála előtt, ha ennek tudatában van. E nagy perczben mintegy összeszorulnak jellemvonásai egy végső nyilatkozatban. Itt is egy vonással, egy mondással egész jellemet tárhat fel a költő.

A gőgös Katalin királyné, ki egész életén át oly féltékeny volt rangjára, ezt mondja Shakespeare-nél:

Balzsamozzatok be, aztán tegyetek közszemlére engemet:
Elveszitve koronám, mégis mint királynőt és
Király leányát temessetek.

Gertrudis, a hatalmat sovárgó, erélyes, férfias királyné, midőn halálán van, egy perczig trónusára gondol: de csakhamar az örök elválás érzetében elfelejti nagy politikai terveit, koronáját, cselszövényeit: az anya erősebb a királynénál:

Gyermekek! Hol vannak a gyermekeim! Még ne is láthassam őket?

Így nyilatkozik meg halálában a királynő és a nő fösajátsága.

Octave Feuillet drámájában a *Sphynx*, a hősnő, az érzéki, kaczér, bűnös asszony, szépségének végtelen hiúságában e szavakkal hal meg:

Mon voile! (Fátyolomat!)

Nem akarja, hogy valaki a haláltól eltorzitva lássa azt az arczot, melynek szépségére ő oly büszke volt.

Nem minden beszédnek ugyanaz a jellege.

A beszéd általán kétféle lehet. Szónoki iránya van a beszédnek, ha czéltudatos, előre megfontolt, kiszámitott. Mindig szem

előtt tartja az e fajta beszéd, hogy másnak beszél az illető és hogy valami különös czélt akar elérni. Nemcsak a szükebb értelemben vett szónoki beszéd tartozik ide: minden szándékos, czélzatos beszéd. Legkiválóbb példa erre a hízelgés. A róka nem azért beszél a hollóhoz, hogy érzelmeit feltárja, hanem hogy sajtot kapjon.

A másik beszédfajta a naiv, a természeti beszéd.

Azért beszélek, mert belsőmet ki akarom fejezni. Jól esik, mulattat, ha gondolataimat, érzelmeimet valakivel közlöm. Szivem szerint beszélek, mint a gyermek mindig. Majd erről, majd arról szólok: gondolataim társítása nincs semmi kényszernek sem alávetve. Kiöntöm a lelkemet.

Ezek a legjellemzőbb beszédek. Ezeket használják a költők is leginkább a jellemzésre.

A jellemzésnek azon két módját, a melyekről szóltunk: a cselekedetek és beszélgetések útján való jellemzést (a hol az illető öntudatlanul jellemzi önmagát) — közvetlen (direct) jellemzésnek szokás nevezni.

Mindegyiknek van előnye is, hátránya is. Ha cselekvésében festi a költő az ő alakját, ez erősebb hatású, mert szemléihető. A beszéd nem oly közvetlen, mint a tett, de sokkal több árnyalatú, mert a tettek indító okaira vethet világot.

Vannak különben jellemek, kik inkább a tettben adnak túl magukon (Macbeth) és olyanok, kik inkább a beszédben (Hamlet).

A középkor fukar volt szavakban és gazdagabb tettben.

A renaissance már szereti a szóbőséget. Shakespeare mind a két korszaknak örököse: drámái igen gazdagok tettekben is, szavakban is.

II. Jellemzés a testtel.

A szemléihető (azaz képzőművészeti) jellemzés az emberi test útján történik. A festő és a szobrász, kinek nincs szava, csak az emberi test segítségével tudja velünk közölni, hogy minők a személyei? mit éreznek? Ez a képzőművészeti jellemzés azon alapul, hogy a test s különösen a fej az idegrendszer meg az izomzat összefüggése következtében lelki állapotokat kifejező. Testünk egy-egy sajátsága vagy változása lelkünk valamely sajátságának vagy változásának felel meg. A testi állapot tehát *jele*

a lelki állapotnak. Sőt több mint jel, minthogy itt szükségképeni kapcsolat, ok és okozati viszony forog fenn: a testi állapot kifejezője a lelkinek.

Az emberi test színhelye annak a változatos, néha vad indulatoktól dúlt, néha kéjes érzelmektől szépített drámának, melyet lelki életnek nevezünk. Nincs izomsejt ezen a testen, nincs csigolya csontos alap-állványában, melyet belső viharok meg nem indíthatnának, mely tehát bizonyos fokig belsőnket nem jellemezhetné.

Hogy te *mi* vagy, halandó, azt magad hirdeted: kifejezi latens módon, de folytonosan nyugvó tested és magatartásod (ép úgy, mint a hogy tested kifejezi korodat): kifejezik időnként mozdulataid és arczvonásaid változása.

Azok a titkos lelki erők, melyek életünkön uralkodnak, testünkben mintegy formát öltenek és testtartásunkban, izmaink játékában, arczunk kifejezésében láthatókká lesznek. Kozma Sándor főügyész szerette elbeszélni, hogy ha valamely fogházat felülvizsgál, a rab külső habitusáról meg tudja mondani a bünt, a mely miatt el van zárva.

Testünk különböző részei szövetségesek és szoros közösségben vannak egymással. Egy testrész a másikról tanuskodik és vele változik.

Egy szelíd ember másként teszi fejébe kalapját, mint egy heves vérű: a vérmes más mozdutattal gyújtja meg a szivart, mint a phlegmatikus. Az izgalom perczeiben minden véredény másképp működik, mint rendesen — annyira solidárisak egymással szemben testünk tagjai, a testi köztársaság egyes polgárai — mint Shakespeare Mennenius Agrippája mondja.[1]

A test kétféleképp fejezheti ki a lelket.

Vagy állandó, maradandó sajátságaival (constitutiójával, physiognomiájával), vagy izomváltozásokkal, mozdulatokkal (mimikával, kifejező mozdulatokkal).

Vessünk még e két fajra, mint az ábrázoló képzőművészetek alapjára egy vizsgáló pillantást.

[1] Beöthy Ödön főispánt a testrészek solidaritásának érzete vezette, midőn egyszer a szinházban egy részeget ábrázoló szinészről azt találta mondani: „A bal lába nem részeg".

1. *Az állandó testi sajátságok kifejező értéke.*

Mindenki, már a gyermek is érzi, hogy az emberi test mögött lelki sajátságok lappanganak. A nyugodt test önmaga, minden mozgás, az indulat bármely jele nélkül kifejezheti a lelket. Mivel? Az egész testalkattal, a külsőleg látható anatomiai sajátságok összegével.

Az emberi test olyannyira kifejező, hogy már az izomrendszer is mutatja, minő a lélek?

A testnek ezen léleknyilvánító tulajdonságát a képzőművészek és különösen a szobrászok már kezdetleges fokon is felhasználják.

Nézzünk például egy ókori silen-szobrot, a minő több fönmaradt. Teste maga is jellemzés, az önjellemzésnek egy fajtája. Jellemzi minden mozdulat nélkül is érzékiségét, tunyaságát, étvágyát, hunczutságát, az ember állati ösztöneinek fokozását.

Van egy ókori szobor, Nápoly környékén találták, melynek értelme, jelentése egy ideig ismeretlen volt. Az ábrázolt test azonban magára vall, ha behatóbban vizsgáljuk. Nagy, nem eléggé kidomborodó, mereven bámészkodó, halszerű szem: nyitott száj, mely némi bambaság hatását teszi, hosszú dús hajzat, mely mintha nedves volna a sósvíztől, csomókba tapadva lóg. Ilyen csurgósnak látszik a nagy szakál is. A kissé puffadt, gyenge izomú nyalkás test, határozatlan körvonalaival mutatja, hogy itt az oczeán egy szép hidegvérű lakója, egy tengeri isten-féle van előttünk, mely magán viseli termékeny nedves elemének amphibialis természetét.[1]

A Vatikanban van egy Dionysos mellszobor. Csak testét kell néznünk, hogy megtudjuk, mi volt Dionysos a görög képzeletben. Az egész csupa érzékiség, buja teltség, de lágy női vonalakkal. Virágzó, elpuhult test, mely a szenvedéseket nem ismeri és a melyben csak annyi az erő, a mennyi az élvezethez szükséges. Jellemzés, de nem szóban, hanem márványban.

[1] Jó ábrázolása: Baumeister: *Denkmäler des Alterthums*, II. 913. — Nem közölhetvén elég illusztrácziót, legalább oly elterjedt vagy könnyen megszerezhető könyvekre kívánok az egyes műtárgyak megbeszélésénél utalni, melyekben az illető mű reproductio megtalálható.

a lelki állapotnak. Söt több mint jel, minthogy itt szükségképeni kapcsolat, ok és okozati viszony forog fenn: a testi állapot kifejezője a lelkinek.

Az emberi test színhelye annak a változatos, néha vad indulatoktól dúlt, néha kéjes érzelmektől szépített drámának, melyet lelki életnek nevezünk. Nincs izomsejt ezen a testen, nincs csigolya csontos alap-állványában, melyet belső viharok meg nem indíthatnának, mely tehát bizonyos fokig belsőnket nem jellemezhetné.

Hogy te *mi* vagy, halandó, azt magad hirdeted: kifejezi latens módon, de folytonosan nyugvó tested és magatartásod (ép úgy, mint a hogy tested kifejezi korodat): kifejezik időnként mozdulataid és arczvonásaid változása.

Azok a titkos lelki erők, melyek életünkön uralkodnak, testünkben mintegy formát öltenek és testtartásunkban, izmaink játékában, arczunk kifejezésében láthatókká lesznek. Kozma Sándor főügyész szerette elbeszélni, hogy ha valamely fogházat felülvizsgál, a rab külső habitusáról meg tudja mondani a bünt, a mely miatt el van zárva.

Testünk különböző részei szövetségesek és szoros közösségben vannak egymással. Egy testrész a másikról tanuskodik és vele változik.

Egy szelid ember másként teszi fejébe kalapját, mint egy heves vérü: a vérmes más mozdutattal gyújtja meg a szivart, mint a phlegmatikus. Az izgalom perczeiben minden véredény másképp müködik, mint rendesen — annyira solidárisak egymással szemben testünk tagjai, a testi köztársaság egyes polgárai — mint Shakespeare Mennenius Agrippája mondja.[1]

A test kétféleképp fejezheti ki a lelket.

Vagy állandó, maradandó sajátságaival (constitutiójával, physiognomiájával), vagy izomváltozásokkal, mozdulatokkal (mimikával, kifejező mozdulatokkal).

Vessünk még e két fajra, mint az ábrázoló képzőmüvészetek alapjára egy vizsgáló pillantást.

[1] Beöthy Ödön főispánt a testrészek solidaritásának érzete vezette, midőn egyszer a szinházban egy részeget ábrázoló szinészről azt találta mondani: „A bal lába nem részeg".

1. *Az állandó testi sajátságok kifejező értéke.*

Mindenki, már a gyermek is érzi, hogy az emberi test mögött lelki sajátságok lappanganak. A nyugodt test önmaga, minden mozgás, az indulat bármely jele nélkül kifejezheti a lelket. Mivel? Az egész testalkattal, a külsőleg látható anatomiai sajátságok összegével.

Az emberi test olyannyira kifejező, hogy már az izomrendszer is mutatja, minő a lélek?

A testnek ezen léleknyilvánító tulajdonságát a képzőművészek és különösen a szobrászok már kezdetleges fokon is felhasználják.

Nézzünk például egy ókori silen-szobrot, a minő több fönmaradt. Teste maga is jellemzés, az önjellemzésnek egy fajtája. Jellemzi minden mozdulat nélkül is érzékiségét, tunyaságát, étvágyát, hunczutságát, az ember állati ösztöneinek fokozását.

Van egy ókori szobor, Nápoly környékén találták, melynek értelme, jelentése egy ideig ismeretlen volt. Az ábrázolt test azonban magára vall, ha behatóbban vizsgáljuk. Nagy, nem eléggé kidomborodó, mereven bámészkodó, halszerű szem: nyitott száj, mely némi bambaság hatását teszi, hosszú dús hajzat, mely mintha nedves volna a sósvíztől, csomókba tapadva lóg. Ilyen csurgósnak látszik a nagy szakál is. A kissé puffadt, gyenge izomú nyalkás test, határozatlan körvonalaival mutatja, hogy itt az oczeán egy szép hidegvérű lakója, egy tengeri isten-féle van előttünk, mely magán viseli termékeny nedves elemének amphibialis természetét.[1]

A Vatikanban van egy Dionysos mellszobor. Csak testét kell néznünk, hogy megtudjuk, mi volt Dionysos a görög képzeletben. Az egész csupa érzékiség, buja teltség, de lágy női vonalakkal. Virágzó, elpuhult test, mely a szenvedéseket nem ismeri és a melyben csak annyi az erő, a mennyi az élvezethez szükséges. Jellemzés, de nem szóban, hanem márványban.

[1] Jó ábrázolása: Baumeister: *Denkmäler des Alterthums*, II. 913. — Nem közölhetvén elég illusztrácziót, legalább oly elterjedt vagy könnyen megszerezhető könyvekre kívánok az egyes műtárgyak megbeszélésénél utalni, melyekben az illető mű reproductio megtalálható.

sem tudja, hol végződik színészkedése és hol kezdődik a valóság. ez a Debolle, mondom, egyetlen leányának, a boldogtalan Desiréenek temetésénél mélyen meg van redülve; könnyzápora közben egyszer csak oda fordul egy színész pajtásához: „Láttad?"

Mit?

A szencsétlen apa szemeit törülgetve susogja: *két hintó is van a gyászkiséretben.*

A munkakerülő, nagyzó képzelődésben szenvedő komédiás önző hiúsága az őszinte fájdalom kitörései közt is kiüti magát.

Az ilyen szavak olyanok, mint a gyökér: A gyökér sokágú terebélyes fának az alapja és táplálója, az ilyen mondásból pedig sok tett és másodlagos tulajdonság nő ki. Belőle értem meg.

Igen jellemzők egy emberre utolsó szavai, közvetlen halála előtt, ha ennek tudatában van. E nagy perczben mintegy összeszorulnak jellemvonásai egy végső nyilatkozatban. Itt is egy vonással, egy mondással egész jellemet tárhat fel a költő.

A gőgös Katalin királyné, ki egész életén át oly féltékeny volt rangjára, ezt mondja Shakespeare-nél:

Balzsamozzatok be, aztán tegyetek közszemlére engemet;
Elveszítve koronám, mégis mint királynőt és
Király leányát temessetek.

Gertrudis, a hatalmat sovárgó, erélyes, férfias királyné, midőn halálán van, egy perczig trónusára gondol: de csakhamar az örök elválás érzetében elfelejti nagy politikai terveit, koronáját, cselszövényeit: az anya erősebb a királynénál:

Gyermekek! Hol vannak a gyermekeim! Még ne is láthassam őket?

Így nyilatkozik meg halálában a királynő és a nő fősajátsága.

Octave Feuillet drámájában a *Sphynx*, a hősnő, az érzéki, kaczér, bűnös asszony, szépségének végtelen hiúságában e szavakkal hal meg:

Mon voile! (Fátyolomat!)

Nem akarja, hogy valaki a haláltól eltorzítva lássa azt az arczot, melynek szépségére ő oly büszke volt.

Nem minden beszédnek ugyanaz a jellege.

A beszéd általán kétféle lehet. Szónoki iránya van a beszéd-czéltudatos, előre megfontolt, kiszámított. Mindig szem

előtt tartja az e fajta beszéd, hogy másnak beszél az illető és hogy valami különös czélt akar elérni. Nemcsak a szükebb értelemben vett szónoki beszéd tartozik ide: minden szándékos, czélzatos beszéd. Legkiválóbb példa erre a hizelgés. A róka nem azért beszél a hollóhoz, hogy érzelmeit feltárja, hanem hogy sajtot kapjon.

A másik beszédfajta a naiv, a természeti beszéd.

Azért beszélek, mert belsőmet ki akarom fejezni. Jól esik, mulattat, ha gondolataimat, érzelmeimet valakivel közlöm. Szivem szerint beszélek, mint a gyermek mindig. Majd erről, majd arról szólok: gondolataim társitása nincs semmi kényszernek sem alávetve. Kiöntöm a lelkemet.

Ezek a legjellemzőbb beszédek. Ezeket használják a költők is leginkább a jellemzésre.

A jellemzésnek azon két módját, a melyekről szóltunk: a cselekedetek és beszélgetések útján való jellemzést (a hol az illető öntudatlanul jellemzi önmagát) — közvetlen (direct) jellemzésnek szokás nevezni.

Mindegyiknek van előnye is, hátránya is. Ha cselekvésében festi a költő az ő alakját, ez erősebb hatású, mert szemléihető. A beszéd nem oly közvetlen, mint a tett, de sokkal több árnyalatú, mert a tettek indító okaira vethet világot.

Vannak különben jellemek, kik inkább a tettben adnak túl magukon (Macbeth) és olyanok, kik inkább a beszédben (Hamlet).

A középkor fukar volt szavakban és gazdagabb tettben.

A renaissance már szereti a szóbőséget. Shakespeare mind a két korszaknak örököse: drámái igen gazdagok tettekben is, szavakban is.

II. Jellemzés a testtel.

A szemlélhető (azaz képzőművészeti) jellemzés az emberi test útján történik .A festő és a szobrász, kinek nincs szava, csak az emberi test segítségével tudja velünk közölni, hogy minők a személyei? mit éreznek? Ez a képzőművészeti jellemzés azon alapul, hogy a test s különösen a fej az idegrendszer meg az izomzat összefüggése következtében lelki állapotokat kifejező. Testünk egy-egy sajátsága vagy változása lelkünk valamely sajátságának vagy változásának felel meg. A testi állapot tehát *jele*

a lelki állapotnak. Söt több mint jel, minthogy itt szükségképeni kapcsolat, ok és okozati viszony forog fenn: a testi állapot kifejezője a lelkinek.

Az emberi test szinhelye annak a változatos, néha vad indulatoktól dúlt, néha kéjes érzelmektöl szépitett drámának, melyet lelki életnek nevezünk. Nincs izomsejt ezen a testen, nincs csigolya csontos alap-állványában, melyet belső viharok meg nem indithatnának, mely tehát bizonyos fokig belsőnket nem jellemezhetné.

Hogy te *mi* vagy, halandó, azt magad hirdeted: kifejezi latens módon, de folytonosan nyugvó tested és magatartásod (ép úgy, mint a hogy tested kifejezi korodat): kifejezik időnként mozdulataid és arczvonásaid változása.

Azok a titkos lelki erők, melyek életünkön uralkodnak, testünkben mintegy formát öltenek és testtartásunkban, izmaink játékában, arczunk kifejezésében láthatókká lesznek. Kozma Sándor főügyész szerette elbeszélni, hogy ha valamely fogházat felülvizsgál, a rab külső habitusáról meg tudja mondani a bünt, a mely miatt el van zárva.

Testünk különböző részei szövetségesek és szoros közösségben vannak egymással. Egy testrész a másikról tanuskodik és vele változik.

Egy szelíd ember másként teszi fejébe kalapját, mint egy heves vérű: a vérmes más mozdutattal gyújtja meg a szivart, mint a phlegmatikus. Az izgalom perczeiben minden véredény másképp müködik, mint rendesen — annyira solidárisak egymással szemben testünk tagjai, a testi köztársaság egyes polgárai — mint Shakespeare Mennenius Agrippája mondja.[1]

A test kétfélekép fejezheti ki a lelket.

Vagy állandó, maradandó sajátságaival (constitutiójával, physiognomiájával), vagy izomváltozásokkal, mozdulatokkal (mimikával, kifejező mozdulatokkal).

Vessünk még e két fajra, mint az ábrázoló képzőművészetek alapjára egy vizsgáló pillantást.

[1] Beöthy Ödön főispánt a tetstrészek solidaritásának érzete vezette, midőn egyszer a szinházban egy részeget ábrázoló szinészről azt találta mondani: „A bal lába nem részeg“.

1. *Az állandó testi sajátságok kifejező értéke.*

Mindenki, már a gyermek is érzi, hogy az emberi test mögött lelki sajátságok lappanganak. A nyugodt test önmaga, minden mozgás, az indulat bármely jele nélkül kifejezheti a lelket. Mivel? Az egész testalkattal, a külsőleg látható anatomiai sajátságok összegével.

Az emberi test olyannyira kifejező, hogy már az izomrendszer is mutatja, minő a lélek?

A testnek ezen léleknyilvánító tulajdonságát a képzőművészek és különösen a szobrászok már kezdetleges fokon is felhasználják.

Nézzünk például egy ókori silen-szobrot, a minő több fönmaradt. Teste maga is jellemzés, az önjellemzésnek egy fajtája. Jellemzi minden mozdulat nélkül is érzékiségét, tunyaságát, étvágyát, hunczutságát, az ember állati ösztöneinek fokozását.

Van egy ókori szobor, Nápoly környékén találták, melynek értelme, jelentése egy ideig ismeretlen volt. Az ábrázolt test azonban magára vall, ha behatóbban vizsgáljuk. Nagy, nem eléggé kidomborodó, mereven bámészkodó, halszerű szem: nyitott száj, mely némi bambaság hatását teszi, hosszú dús hajzat, mely mintha nedves volna a sósvíztől, csomókba tapadva lóg. Ilyen csurgósnak látszik a nagy szakál is. A kissé puffadt, gyenge izomú nyalkás test, határozatlan körvonalaival mutatja, hogy itt az oczeán egy szép hidegvérű lakója, egy tengeri isten-féle van előttünk, mely magán viseli termékeny nedves elemének amphibialis természetét.[1]

A Vatikanban van egy Dionysos mellszobor. Csak testét kell néznünk, hogy megtudjuk, mi volt Dionysos a görög képzeletben. Az egész csupa érzékiség, buja teltség, de lágy női vonalakkal. Virágzó, elpuhult test, mely a szenvedéseket nem ismeri és a melyben csak annyi az erő, a mennyi az élvezethez szükséges. Jellemzés, de nem szóban, hanem márványban.

[1] Jó ábrázolása: Baumeister: *Denkmäler des Alterthums*, II. 913. — Nem közölhetvén elég illusztrácziót, legalább oly elterjedt vagy könnyen megszerezhető könyvekre kivánok az egyes műtárgyak megbeszélésénél utalni, melyekben az illető mű reproductio megtalálható.

Mind e példáknál közrehat a fej, az arcz kifejezése is. Vannak azonban szobrok, melyeknek feje hiányzik, mind a mellett látjuk a törzsből, annak húsából, izomrendszeréből, miféle alakot, miféle jellemet akart a szobrász elénk állítani.

Az állandó testi sajátságok szorosan összefüggnek az állandó lelki sajátságokkal. Ez azon alapul, hogy az emberi szervezet vegetativ működése (különösen emésztés, lélekzés, vérkeringés) bizonyos állandó lelki állapotokat idéz elő, melyek igen fontos alkotó részei az illető ember jellemének. E vegetatio működések zavartalan folyása állandóan kellemes, megakasztott működése pedig kellemetlen lelki állapotot idéz elő. Láthatjuk, mily elégülten gázolnak át az életen (és embertársaikon) azok az irigyelt halandók, kikben erős izomzat, széles tüdő, sokat emésztő gyomor gyenge fogékonyságú idegrendszerrel párosul. Testünk, szerveink állapota az, a mit testalkatnak, constitutiónak szokás nevezni. A nyugodt test (constitutio) kifejező értékel leginkább a szobrászatban érvényesül.

Ide, a nyugodt testhez, a testalkathoz tartozik az állandó arczkifejezés is.

A test legérzőbb, legjellemzőbb része az arcz. Itt mutatkoznak legfeltünőbben a lélek maradandó sajátságai.

A nyugodt, változatlan, mintegy átlagos arcz kifejezi a rendes lelki állapotot.

Az érzelmek t. i. bizonyos arczkifejezéssel járnak együtt: ha egy és ugyanazt az érzelmet gyakran érezzük, az izgalommal együtt mutatkozó arczkifejezés is állandósul arczunkon.

Vannak szelíd, brutalis, büszke, elégedetlen stb. arczok, azaz állandó arczkifejezésük ezt az érzelmet tükrözteti.

A nyugodt arcz állandó jellegével az arczképfestő tárgya.

De van az arcznak oly kifejező értéke is, a mely nem gyakori érzelmek állandósításából származik, hanem valami szervi összefüggésben van az idegrendszerrel és agyvelővel. Ide tartoznak a gonosztevők typusai. Ezek jellemző vonásai nem szerzett, hanem szervi, velük született. Ezekre a Lombroso-féle arczokra aztán illik, a mit Schopenhauer pessimistikus élességgel az emberekről mondott: Die Menschen sind so, wie sie ausschauen — etwas ärgeres kann man von ihnen schon gar nicht sagen.

Az állandó, nyugodt arczizmok kifejező értéke leginkább az arczképfestészetben érvényesül.

Általában mondhatni, hogy a maradandó testi sajátságok állandó lelki sajátságok kifejezői. A constitutio, az arcz minemüsége adja meg az egyéniség alaphangját. Nyugodt állapotban az arcz felső izmai a szellemi életet, a képességet, az alsó arcz az erkölcsi eröket fejezik ki. A nyugodt emberi test teljességében pedig a physikai a tenyésző élet tükre.

Mindezek: arcz és test izommüködése, szoros kapcsolatban vannak egymással.

A muló érzelmeket muló izommozdulatok ábrázolásával fejezi ki a szobrász: a lélek állandó sajátságait a test állandó sajátságaival: a constitutióval fejezi ki.

A görögök általán a nyugvó testtel (a constitutióval) szerettek jellemezni. Igaz, hogy az arcz kifejezése többet mond, mint a test kifejezése. De a görögök nem szerették annyira a kifejezést, (melynek székhelye első sorban az arcz), hanem a harmonikus egyensúlyt, az alaki szépséget (mely az egész testen ömlik el).

2. *A mozdulatok kifejező értéke.*

A midőn a művész felhasználja az emberi testet (lelki életünknek ezen izomzatból és csontos alapból álló rövid ideig tartó szinpadját) arra, hogy jellemezzen, azaz, hogy lelki sajátságokat feltüntessen, nemcsak a mozdulatlan, állandó test áll rendelkezésére, nemcsak a constitutio és physiognomia, hanem a mozgó test, az izomváltozások.

Kétféle mozdulatok vannak általában: először cselekvő mozdulatok, másodszor kifejező mozdulatok.

Mind a kettőnek nagy szerepe van a művészetben.

Az emberi test akár mozogva, akár mozdulatlanul, szándékunk, érzelmeink *jele* lehet. Ilyen vagy amolyan jelből ilyen vagy amolyan lelki jelenségre következtethetek.[1]

[1] Lionardo da Vinci a festészetről való könyvében ezeket irja: Az emberi alak mozdulatai és testtartása az illető személyt ..... oly módon mutatják, hogy mást nem is jelenthetnek. (Li moti et attitudini delle figure vagliano dimostrare il proprio acidente de l'operatore di tali moti in modo che nissuno altra cosa possono significhare.) 298. §.

3. *Cselekvő mozdulat.*

Cselekvő mozdulatnak nevezem az önkénytes mozdulatokat, melyek útján valamely szándékunkat végrehajtjuk, melyek segítségével cselekszünk. Ezek tehát az emberi akarat kifolyásai.

A cselekvő mozdulatot leginkább a történeti és a genre-képfestő használja művében: Dugonics Titusz küzdelme a törökkel a várfokán (Wagner múzeumi képén), Mucius Scaevola, a mint Rubens festményén (Országos Képtár) kezét a tűz fölé tartja, Dobozi, ki feleségét a török közeledtével megöli (Székely Bertalan) mind e képek cselekvő mozdulatot mutatnak nekünk. Cselekvő mozdulatot ábrázolnak a genre-képek is.

Ide tartozik az úgynevezett positura (attitude), a mit a test-*helyzet* szóval fordíthatunk, a test bizonyos helyzete, mely egy ideig tart. (Nem nagyon soká, mert elfárasztana). A test ezeknél a posituráknál ugyan nyugodt, de nem állandó rendes nyugodtság ez, nem a vis inertiae tétlensége, hanem cselekvő mozdulatok eredménye.

Az attitude (positura) tehát olyan nyugvó testtartás, mely nem tarthat soká, mert ellenkezik a tétlenségi törvénynyel. De nem is percznyi mozgás, hanem állapot, a testnek egy bizonyos ideig tartó elhelyezése.

A positurákat, attitudeöket leginkább a szobrász kedveli. Könnyen átlátni miért: az attitudeben megvan a test tagjainak szabad, a szokottól eltérő elhelyezése és mégis megvan benne a szobrász szilárd anyagának (a kőnek) megfelelő nyugodtság. A görög szobrászok, Canova szerint, egyáltalán már kimerítették a szép emberi attitudeöket. Nekünk moderneknek, szerinte, már nem maradt új, hogy felfedezzük.

Az attitude egyik örökszép mintája az ókorból fenmaradt ülő Hermes (Nápolyban). A gyors isteni hiradó előttünk ül, de nem oly tétlenül, a nehézkedés törvényének engedve, mint pl. a budapesti Deák (ki talán halva is e helyzetben maradhatna), hanem csak rövid pihenésre: mi érezzük, hogy néhány perez mulva ismét sietve folytatja hiradó röpülését. A művész a nyugodtságban is a sietséget tudta feltüntetni. (95. lap.)

4. *Kifejező mozdulatok.*

A képzőművészeti, tehát a test útján való jellemzésre legfontosabbak azok a mozdulatok, melyeket újabban kifejező mozdulatoknak neveznek. *Kifejezők*, azaz lelki jelenségeket kifejezők. Nem is mindig valódi mozdulatok, hanem voltakép csak testelváltozások (pl. elpirulás). Szeretném őket beszélő mozdulatoknak, beszélő testelváltozásoknak nevezni, mert mint a beszéd is, lelki életünket külsőleg fejezik ki. A kifejező mozdulatok lelki állapotok testi symptomái. (Ide tartoznak a taglejtés, gestus, mimika.) Ezekben nyilvánul a test és lélek kapcsolata legfeltűnőbben, ezeket használja tehát a szobrász és festő leginkább arra, hogy velök jellemezzen, azaz lelki sajátságokat feltüntessen.

Életünket folyton kisérik az ilyen kifejező mozdulatok. Izommozdulatok mutatják lelki elváltozásunkat. Sírunk, nevetünk: elhalványulunk a haragtól, elpirulunk a szégyentől. Az izgalomban feldobog szivünk, ijedtünkben eláll rithmusos lüktetése. A gúny összeszoritja ajkunkat; haragban ránczba vonul homlokunk. A megvetés ép oly könnyen olvasható le arczizmaink változásáról, mint az öröm és a szeretet. Sirás, nevetés, szivdobogás, gúnymosoly, fejbólintás, kézszorítás — mind ezek a különböző jelenségek kifejező mozdulatok. Közös bennük az érzelmi elem, melyet valami testi elváltozás követ és kifejez.

Érzelmeinknek általán hajlamuk van, ha bizonyos erővel jelentkeznek, izommozdulatokba átcsapni. Az érzelem-fölösleg, az, a mi nem fér be gondolkodásunk, képzet-csoportositásunk keretébe, bele fut mozgó idegeinkbe és izommozdulatokban keres mintegy kibuvót. Indulatoknál arczunk rángatódzik, tagjaink remegnek, hangunk fuldoklik. De már gyengébb érzelmek is (különösen ha hirtelen támadnak) kiülnek valamely testrészünkre. Egy-egy türelmetlen kézmozdulat, egy szemhunyoritás oly kifejező, mint egy hirtelenül kiejtett szó.

Az úgynevezett kifejező mozdulatok nem is mindig mozdulatok a szó közönséges értelmében, hanem csak izomváltozások. Két közös sajátságuk van: először az, hogy testi változások, másodszor, hogy nem pusztán az emberi test tüneményei, hanem lelki jelenségek kisérői. A kifejező mozdulatot tehát igy lehetne meghatározni: Testváltozások lelki okoknál fogva.

Érzelmeinknek ezen átcsapása mozgó idegeinkbe adja meg a szobrásznak és a festőnek első sorban a lehetőséget, hogy érzelmeket ábrázoljon.

Épp azért, mivel e kifejező mozdulatok mintegy alapjai a képzőművészetben előforduló jellemzésnek, kell e mozdulatokkal e helyütt foglalkoznunk. E kifejező mozdulatok belsőnkről, néha legtitkosabb érzelmünkről, melyet világért sem bocsátanánk a szó szárnyára, tesznek vallomást és természetükre nézve igen eltérők lehetnek. Arczom kipirulása a kifejező mozdulatok körébe tartozik épp úgy, mint a kézszoritás vagy a kalaplevétel köszönés czéljából. Szivem dobogása meglepetéskor vagy szemem könnye fájdalomkor kifejező mozdulat épp úgy, mint az újjal való fenyegetés vagy keresztvetés az imádság alkalmával. Ezek a mozdulatok mind beszélnek, de különböző nyelven. Azon kell lennünk, hogy eligazodjunk a beszélő mozdulatok e sokaságában és a hasonló jelenségeket közös osztályba soroljuk.

Eredetre nézve háromféle kifejező mozdulatot különböztethetünk meg. E mozdulatok ugyanis, a mint látni fogjuk, vagy szervezetünk kényszerhatásán, élettani kényszeren alapulnak. Vagy átöröklött szokások. Vagy teljesen conventionálisak.

a) *Önkéntelen (reflexiv) kifejező mozgások.*

Legerősebbek, mert életünk gyökereivel kapcsolatosak azok a kifejező mozdulatok, melyek élettani alapúak. Idegeink némely lelki izgalom, indulat (affectus) következtében vagy véredényeinkre hatnak, vagy mozgó szerveinkre.

Véredényeinkre hatnak: azok vagy kitágulnak vagy összevonulnak. Arczunk elsápad vagy kipirul. Szivünk hevesebben lüktet vagy el-eláll.

Mozgó szerveinkre: kezünk reszket, ajkunk vonaglik, karunk emelkedik, önkénytelenül felugrunk, izgatottan, magunkon kivül járunk-kelünk.

Az indulat ezekben az élettani alapú kifejező mozgásoknál az idegeket vagy elzsibbasztják vagy lázasan fokozzák. Szivem vagy nagyon lassan vagy nagyon hevesen dobog. Végtagjaim vagy megmerevülnek vagy remegnek. Hajcsőedényeim vagy nagyon összeszorulnak (elsápadok) vagy nagyon kitágulnak (kipirulok).

Mind ezek az élettani kifejező mozdulatok öntudatlanok és ellenállhatatlan erejüek, azaz reflexiv mozdulatok.

Mondom, a reflexiv (önkéntelen, akaraton kivüli) mozdulatok birodalmába tartoznak, de azoknak csak egy részét képezik. Sok reflexiv mozdulat (illetőleg testi elváltozás) van, de csak egy része kifejező mozdulat. Azok a reflexiv mozdulatok, melyek nem függnek össze a valamilyes lelki jelenséggel, azok természetesen nem kifejező mozdulatok.

Egy példa könnyen megvilágitja e különbséget.

A prüsszentés is, a sirás is reflexiv mozdulat. A prüsszentés azonban nem kapcsolatos valamely lelki jelenséggel, képzettel vagy érzelemmel. Tisztán testi, tehát nem is kifejező mozgás.

A szem könyeit ellenben rendesen érzelmek vagy képzetek sajtolják, a másokon vagy önmagunkon való sajnálkozás. (Ha a könnyeket nem lelki, hanem valami külső physikai inger fakasztja, akkor már nem kifejező mozdulatok.)

Példa: Egy kifejező mozdulat szerepe a művészetben.

A jellemzés az ábrázoló képzőművészetekben, a mint láttuk, a kifejező testmozdulatokon alapul. Vannak kifejező mozdulatok — taglejtések és arczkifejezések — melyeket mindenki megért, mert mindenki ismer. Egy általános emberi nyelv ez, melyet az emberi történet minden korszakában tudtak, melyet a földgolyó minden éghajlata alatt megértenek.

Minő kifejező ereje van egy-egy testmozdulatnak, azt a mütörténet mutatja. Egy példából láthatjuk, mikép zsákmányolnak ki a művészek egy-egy kifejező mozdulatot.

Ha valamely izgalom rezeg át idegrendszerünkön és végig futja testüket (arczizmainkon kívül) legkönnyebben azon a testrészen fog mutatkozni, a mely legkönnyebben mozditható: kezünkön. Valamely váratlan meglepő jelenség láttára felemeljük kezünket: ez eredetileg védő és eltávolitó mozdulat lehetett valami ellenséges jelenséggel szemben, de most már örvendetes meglepetéseknél is élünk vele. Ezt a meglepetést akarták a festők és szobrászok jelezni, midőn Mária az annunciatio képeken és szobrokon az angyali üdvözletre a meglepetés jeléül kezét emeli. Ez a mozdulat a művészetben majdnem 2000 éves. E jelenet a legtöbbet ábrázolt jelenetek egyike. Már az első repraesentátiókon

is előfordul ez a kézmozdulat és a legújabbakon is. Ezer meg ezer művész élt vele; oly jellemzőnek tartották, hogy majdnem mindegyikük átvette elődjétől. Hányszor látjuk e képeken Máriát kezét felemelni! Mennyit tudtak 2000 év óta ez egy kézmozdulattal mondani a művészek! Mennyi szüzies szerénységet, mennyi áhítatos meglepetést!

Az első Mária ábrázolást ily felemelt kézzel — az elfogódás jellemzésekép — a római S. Priscilla katakombáinak sötét föld alatti folyosóinak falán találjuk. Aztán egyik művész a másiktól örökli. S így látjuk Máriát megilletődött kéz felemeléssel nemcsak az első keresztyének mécsvilágitotta föld alatti dohos kápolnáiban, hanem a bizanczi mesterek arany hátterű czifra Annunciatio képein, a gót csavaros spiritualistikusan nyulánk Madonnáin, a renaissance nagy terű ragyogó frescoin és újkori kételkedőktől festett édeskés Angyali Üdvözleteken.[1]

Az Angyali Üdvözlet igen sokat kifejező ábrázolását látjuk Donatello csoportozatán (Firenze, S. Croce temploma). Mária kéztartása itt némikép más. Ha megszemléljük, gyorsan reconstruálhatjuk magunknak, mi történt előbb.

Mária imádságos könyvében olvasva ült; a mint az angyal szárnycsattogása hallszik, ijedve felugrott és el akar sietni. Ekkor megszólal az angyal és az édes isteni szózat hallatára a boldogságos szüz mintegy lebüvölten megállapodik és visszafordul. Ezt az angyal felé fordulást ábrázolja Donatello. A széken veszteglő ruha mutatja, hogy előbb ült: alsó teste, az alsó ruha redőzete mutatja, hogy aztán hirtelen felugrott és el akart sietni, dereka, hogy hirtelen megállt, felső teste pedig már bizalommal a térdeplő hiradó felé fordul. A balkéz (a nyitott könyvvel, melyet nem ért reá betenni) a sietséget, a jobbik az ijedt meglepetést jelzi.

Az alsó test, a derék, a felső test — mindegyik más mozgásról, más phasisról, más lelki állapotról tanuskodik. Az alsó test távozik (legrégibb állapot), a közepső test megállapodik

[1] Ugyanezt a meglepett elfogódást, melyet oly sok művész, a mint láttuk, Mária kézmozdulatával fejez ki, azt S. Memmi az Uffiziiben függő képén egy más gestussal érzékíti meg: Mária az angyali szózat hallatára szemérmes ijedtséggel kezével nyakát fogja. (Ezt a mozdulatot látjuk Duccio sienai képén is, mely a Krisztus sírjához járó nőket ábrázolja és Paczkáné Évájánál.)

AZ ANGYALI ÜDVÖZLET.

Szobormű Donatellótól. Firenze, Santa Croce temploma. (Lásd a 82. lapot.)

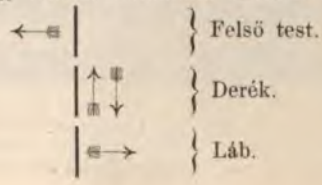
(következő phasis), a felső visszafordul (jelen). A jobb kéz tartása ezt az átmenetet jelzi a távozás és visszafordulás közt. E perczben már nem lehetne Máriát emelt kézzel ábrázolni, a mely az első felriadás jele: a mellre helyezett kéz mutatja, hogy Mária már magához tért, nem fél, de még csudálkozik.[1]

b) *Átöröklött kifejező mozdulatok.*

Azonban nem minden kifejező mozdulat függ ennyire testi szervezetünktől, nem mindegyik jelentkezik ennyi élettani kényszerrel. Vannak kifejező mozdulatok, melyek minden emberfajnál jelentkeznek, de még sem szükségképeni következményei testi szervezetünknek. Csak félig ösztönszerűek, mert társadalmi szerzemények, azaz társas átöröklésen alapulnak. Haragban összeránczoljuk homlokunkat, megvetésünk kifejezésére félrevonjuk szánkat, meglepetésünknél meghosszabbítjuk arczunkat, dühünkben összeszorítjuk kezünket. Mért? Nem ellenállhatatlan physiologiai kényszer alapján, hanem mégis félig ösztönszerüen. A kényszer itt már nem ellenállhatatlan, mert hisz erős önuralommal elnyomhatjuk e kifejezéseket, míg az előbb felsorolt önkéntelen kifejező mozdulatokat: például arczunk elsápadását, szivünk hevesebb dobogását, szemünk könnyeit nem leplezhetjük, valamint hogy készakarva nem is idézhetjük elő. Ezeket a kifejező mozdulatokat ellenben, melyről most szólok — az átöröklött kifejező mozdulatokat — néha ugyan nagyon nehéz elnyomni, de lehetséges, mert nem megmásíthatatlan következményei testi szervezetünknek, ámbár ők is ösztönszerü (reflexio) természetüek.

Az átöröklött kifejező mozdulatokat minden égöv fia ismeri. Így tesz a többi ember is, mi is így teszünk és e mozdulatok közül sokat akkor is alkalmaznánk, ha egyes-egyedül egy elhagyott szigeten növekedtünk volna fel.

[1] Szkémába így lehetne feltüntetni Mária testtartását:



E mozdulatokat szüleinktől örököltük. Ezek az emberi társadalomban fejlődtek, eredeti czéljuk: az érzelem közlése, másnak való tudtára adása, lassan-lassan megszokássá váltak és ma már örökség gyanánt nemzedékről nemzedékre szállnak.

A kifejező arczmozdulatok egy része még örökség az embernek öskorából, a hol még mint valami vadállat vad testvéreivel küzdött. Támadásoknál szörnyünek kellett feltünnie, hogy ellenfeleit visszariaszsza: fogát vicsorította, mint a megtámadt vadállatok, szeme ijesztöen lángolt, az arcz ránczokba verődött — a mint ezt némely majomfajnál is megfigyelhetjük. A harag arczkifejezése visszariasztó eszköz a támadásoknál. A nyájasság, a mosoly oly arczizom-mozdulatokból áll, melyek ép ellentétei a haragnak. A mosoly, a nyájasság arczkifejezése szépítő, hívó, bizalmat gerjesztő jel volt az ősembereknél: tán a nemi kiszemlélésnél alkalmazták.

Ezek a mozdulatok azért fejlődtek, mert előnyösek voltak a létért való küzdelemben; ugyanezért maradtak meg, mint átöröklött szokások az utódoknál. Az elődök szokása az utód ösztöne lesz.

A kifejező arczvonások néha az érzelem-vegyületnek megfelelő mozdulat-összetételből származnak. Például:

A gúny arczkifejezésében a fölény győzelmi mosolya a rosszalás keserű érzésének arczkifejezésével vegyül és összeforr.

A festőnek az arczizmok változásán kivül még egy más tárgya is van, melynek segitségével bepillantást enged egy személy lelkébe: ez a szem. Még pedig mily elsőrangú tárgy a festőre nézve! Hány sajátsága van a szemnek és mi mindent tud kifejezni! A szemnek van metszete, golyójának görbülete, rajza, szine, fénye, nedvessége — és van ezenkivül érzelmi kifejezése. Eped és gyűlöl, ég és éget, mosolyog, hi és eltaszit, gúnyol, szúr, sajnál, csábít és megvet, tréfál, haragszik. Versenyez az emberi nyelvvel, de kifejezi egyszersmind a kifejezhetetlent.

A szem kifejezése is többnyire izommozdulatokon alapul: a szemnek — a többi testrészhez hasonlítva — oly sok sajátsága van (alak, szin, rajz, fény stb.), hogy izommozdulatokkal rendkívül sok változást lehet benne előidézni, hisz sokféle sajátságot lehet benne kombinálni. A szem kifejezése többnyire együtt jár az arcznak változásával (pl. mosolygó, gúnyos szem). De van a szemnek oly izomváltozása (= kifejezése), mely a többi arczizom

változásától látszólag független. (Epedő szem.) Holott ez esetben is finom szemizom változás fordul elő.[1]

A nagy festő képén a szemen át delejes áramként felénk vibrál az ábrázolt lelke. Milyen üres, lélektelen pl. a Franz Hals kis gyermeke a berlini dajka képen! Mintha két kis lyukba néznénk. De a lélek gyorsan gazdagodik. Mily sejtelmes, megváltói pillantás az, a melylyel a kis Krisztus a sistinai Madonna karján a világba néz! Mennyi lelkesedés, indulat, nemes érzelem ég a kis szent János sötét szemében az Andrea dal Sarto képén! Titokzatos érzelmek fátyolozzák körül a Bellini madonnáinak szép szemét. E titokzatos pillantás oly nőé, ki a legnagyobb titkot tudja: anyának lenni és szüznek egyszerre.

c) *Conventionalis kifejező mozdulatok.*

A kifejező mozdulatoknak van még egy harmadik osztálya: a conventión alapulók.

Itt már szó sincs physiologiai kényszerről (mint az élettani kifejező mozdulatoknál): átöröklött hajlamról sem lehet szó, mint a második osztálynál, melyet az imént tárgyaltunk. A szóban levő kifejező mozdulatok tisztán eltanuláson, nevelt utánzáson alapulnak. Ilyen a köszönés módja (kalap levétel, meghajlás, kézszoritás), a melyek az újkori műveltség eredményei; ilyen a hivás és eltávolítás kézmozdulata, mely más nyugoton, más keleten; ilyen az *igen* és *nem* jelzése fejmozdulattal, a mely az araboknál ép az ellenkezőt jelenti mint nálunk.

Ide — a conventionalis kifejező mozdulatokhoz — tartoznak hívó, fenyegető, rajzoló, utánzó, jelző, áldó, eltávolító kézmozdulataink mind. Ezeket már a gyermekek is ismerik. Némely kézmozdulat már csak távoli kapcsolatban van a tárgygyal, melyet jelezni akar: ilyen pl. a katholikus keresztvetés, melyben a kézérintés a keresztet, ez pedig a keresztény vallást és malasztját jelzi. Ezek mind conventión alapulnak: jó részüket csak az érti meg, a ki megtanulta.

[1] A szem elváltozását többnyire, de nem mindig izomműködés okozza. A könnyek, a szem nedvessége mirigyműködés eredménye.

Példa a kifejező mozdulatok különböző fajaira.

A legszürkébb elméletet is kiszinezi és felderíti egy-egy példa. A testváltozások különböző fajait is, melyekről az imént szóltunk, egy összefüggő példasorral akarom megvilágítani.

Szobámban *leemelem* a szegről kalapomat, *kezembe veszem* ernyőmet, *bezárom* az ajtót, *lemegyek* a lépcsőn, fejemet *felemelem:* sürűk-e az esőfelhők és *kifeszítem* esernyőmet. Ezek cselekvő, actiós mozgások.

Már néhány lépés után a nedves, hideg levegőtől jócskát *prüsszentek*, söt néhányszor *köhécselek*, érzem, hogy orrom *kékül* és testem *dideregni* kezd. Ezek mind reflexiv mozdulatok, de nem kifejező mozdulatok; nem lelki állapotok okozták, tehát nem is azok symptomái.

Néhány percz mulva testvérem szolgája jő elém, ki *meghajlik* és kalapját *leveszi*, mig én *fejbólintással felelek*. Ezek már kifejező mozdulatok, még pedig conventión alapulók.

A szolga egy levelet ad át nekem, melyre öcsém ezt írta: Nagyon sürgős! Rosszat sejtve, *ránczba szedem* homlokomat, *szemem* ijedten *kidomborodik*. Testem ezen elváltozásai átöröklött kifejező mozdulatok.

Izgalomtól *reszkető kézzel* felbontom a levelet. Öcsém arról értesít, hogy 30,000 koronát nyert a sorsjegyem, melyet ő őriz. A hirtelen örömtől *elpirulok* és *könny tódul* szemembe. Ezek élettani kényszerrel nyilatkozó kifejező mozdulatok.

Visszapillantás.

A mint láttuk, a szobrászat és a festészet a test útján jellemez. E jellemzés vagy a nyugodt test állandó sajátságait — constitutióját — állítja elénk, vagy a testmozgásokat használja föl.

A testmozgások, akár cselekvő mozgások, akár kifejező mozgások, annyiban hasonlítanak egymáshoz, hogy visszahatások, reactiók motivumokra. Valamely motivum hat reám és én felelek, reagálok. Azt lehet tehát mondani, hogy az a közös a cselekvő és a kifejező mozgásban, hogy izomváltozásokból álló visszahatások motivumokra.

A cselekvő mozgás az akarat kifolyása: a kifejező mozgás vagy önkéntelen vagy önkéntes. Mind a két esetben érzelem vagy gondolat kiséri. Az önkéntelen mozgás, illetőleg testelváltozás elárulja érzelmemet akaratomon kívül is. Az önkéntesnek ellenben első sorban az a czélja, hogy valami érzelmet vagy gondolatot kifejezzen. Minden kifejező mozgás, e szempontból tekintve, úgy szólván egy-egy aprócska műtermék.

A kifejező mozdulatnál t. i. úgy teszek, mint a képzőművész: valamit szemléllhetően kifejezek a test útján (csakhogy az *én testem* útján).

A színésznek az ereje is leginkább a kifejező mozdulatok hű utánzásában mutatkozik. Vannak színésznők, kik még a könyet is, a fájdalom ezen utánozhatatlannak látszó jelét (kifejező testváltozását) utánozni tudják.

A test a művészetben tehát négyfélekép szerepelhet.

Vagy cselekvő mozdulatban (pl. Budapesten Savoyai Jenő szobra a vár előtt; vagy a belvederei Apolló);

vagy kifejező mozgásban (pl. a lelkesen szavaló Petőfi):

vagy tehetetlenségben (teljes nyugalomban, pl. Deák):

vagy positurában (attitudeben, pl. József főherczeg, milói Vénus).

A műtermékben nem minden, a mi benne előfordul, jellemzés — ezt már kiindulásunknál mondtuk. A szobrász és festő művén sem lesz minden mozgás a jellemzés kedvéért: lesznek rajta esetleg mozgások vagy positurák, melyek nem kifejezők, de szépek. Nem minden indulat csap át mozgássá és viszont: nem minden mozgás mögött van érzelem.

Az emberi testnek természetesen nemcsak kifejező értéke van, de van linearis bája is, a mely a képzőművészetekben, első sorban a szobrászatban érvényesül.

Jegyzet.

Az előbbi fejezetben az úgynevezett kifejező mozdulatokkal foglalkozom, melyeket kifejező testváltozásoknak szeretnék inkább elnevezni, mert pl. a pirulás és elsápadás nem mozdulatok, ámbár izommüködésen alapulnak.

A kifejező mozdulatok mai szinte általánosan elfogadott elméletét Wundt fejtette föl. Először egy felolvasásaban (Philo-

sophische Vorträge), újabban pedig nagy Psychologiájának első kötetében. Úgy hiszem, Wundt nagyon messze ment, midőn Darwinnak a kifejező mozdulatok eredetéről való felfogását vitatja. (Darwin: Expression of the Emotions. Először 1872.) A ki netán érdemesnek tartja, összevetheti beosztásomat a Wundt beosztásával, hogy láthassa, miben térek el töle.

A fejezet gondolatmenetét könnyebb áttekinthetőség kedvéért a következőben röviden egybeállítom:

A szobrász és a festő a test útján jellemez. Álljanak itt táblás áttekintésben a jellemzés eszközei:

Jellemezhetek:

a) állandó sajátságokkal, constitutióval;

b) mozdulatokkal (izomváltoztatásokkal); még pedig

1. cselekvő mozdulatokkal (önkényes, akaratbeliekkel). Ezek lehetnek:

α) folyó cselekvő mozdulatok,

β) positura (cselekvő mozdulat nem hosszú ideig tartó eredménye);

2. kifejező mozdulatokkal. Ezek lehetnek:

α) élettaniak (pl. izgatott szívdobogás);

β) átörökültek (pl. homlok ránczba szedése),

γ) conventión alapulók (pl. fejbólintás).

Művészi conventio a testmozdulatok ábrázolásában.

Vannak azonban érzelmek, állapotok, melyek nem járnak mindig egy és ugyanazon taglejtéssel, a melyeknek nincs határozott jelük, melyeknek tehát nincs általánosan felismerhető kifejező mozdulatuk. Előfordulnak továbbá a művészetben képzelt, a valóságban meg nem figyelhető állapotok (pl. az ember repülése). Ezekben az esetekben a művészek bizonyos időben egy conventionalis jelt használnak: a nézők már tudják, hogy ilyenkor abba az önkénytes csalódásba kell önmagukat ejteniök, hogy ez a positura, ez a testtartás ezt vagy azt jelzi. Az emberi alakok röpülésére (mely a képzeletben és álomban, tehát a művészetben is előfordul), valami conventionalis mozdulatot kellett kigondolni, mely mintegy a repülés hieroglyphájaként (sigillumaként) szolgálhat.

A görög művészet a repülést háromfélekép fejezte ki.

Ugyanis a kezdő görög művészetben a röpülést úgy ábrázolták, mint térdhajtva vagy ugrással való szaladást. A görög ember a mint ilyen szaladó alakot látott faragva vagy festve, már tudta, hogy az repülő alak akar lenni.[1]

Az V. században egy más conventio fejlődött a repülés kifejezésére a görög művészetben: a repülő alakok úgy vannak ábrázolva, mintha meredek fokon állnának vagy szabadon lebegnének és erős szél fujna velök szemben, mely ruhájukat dagasztja. Ez az ábrázolás megmaradt harmadfélezer éven át a mai napig. Az első hires példa reá az Olympia romjai közt talált Nike, Paioniostól; a legújabb példa rá Zala György bonfoglalási emlékén a budapesti Andrássy-út végén a lebegő Gabriel arkangyal.

Ugyancsak a görög művészetben támadt egy harmadik conventionalis ábrázolása a repülésnek: a repülő úgy van képzelve, mintha a levegőben, mint valamely folyékony közben úsznék. Így látjuk ezt már a görög művészet hajnalán is, épp úgy, mint a renaissance teljében Raffael *Transfiguratio*-ján (a hol ez az úszó mozdulat különösen feltünő) és egyáltalán a legtöbb repülést vagy lebegést feltüntető képen.[1]

Ilyen conventionalis, mintegy jelképes test-tartás jelzi néha a képzőművészetben az alvást is. Az alvó ember hanyat fekvését a szobrászat nem szereti használni, mert az emberi test nem eléggé érvényesül ily fekvő helyzetben. A görög művészet feltalált erre egy motivumot, melyet aztán a római művészet és a keresztény művészet is utánzott. Az alak félig feküdve ül, jobb karját pedig feje fölé görbíti. Ez a kartartás mintegy jele vagy legalább ismertető kisérője az alvásnak. A legrégibb hires példája ennek az ábrázolásnak az alvó Ariadne a Vatikánban: Theseustól elhagyva, tán róla álmodva nyugtalan mozdulattal karját feje fölé tartja. Így alszik Ariadne a pompeji falképeken is, így

[1] Példák: ilyen fajta ábrázolások reproductiói minden nagyobb illusztrált műtörténetben találhatók. Lásd a 3. képet a 91. lapon. Nagyobb számmal Reinach, *Répertoire de la statuaire* II. 389—393. l.

[1] Van a görög művészetben még két más ábrázolása a röpülésnek, mely azonban már ritkábban fordul elő. A röpülést néha úgy tüntette fel a görög szobrász, mint a tánczolásnak egy nemét. Nike, a győzelem istennője, ide-oda hajlongva hasitja a levegőt Lásd a 4. képet a 91. lapon. A röpülés második ritkább ábrázolásában a repülő lépcsőn felfelé siet, rohan. Ez felkeltheti a nézőben a gyors mozgás, esetleg a röpülés illusióját. Lásd az 5. képet.

1.

2.

3.

4.

5.

1., 2. AZ ALVÁS ÁBRÁZOLÁSA A GÖRÖG MŰVÉSZETBEN.

1. Állva, vállra tett kézzel. (Vatikán.) 2. Felgörbitett jobb kézzel. (Ariadne, Vatikán.)

3., 4., 5. A REPŰLÉS ÁBRÁZOLÁSA A GÖRÖG MŰVÉSZETBEN.

3. Mint futás. (Himnemű, Nikéhez hasonló génius.) 4. Mint táncz. (Nike, Bibl. Nationale, Párizs.) 5. Mint lépcsőn való felsietés. (Nike, Villa Lante.)

sarkophagokon: nyugtalan szendergéssel várja isteni vőlegényét, Dionysost (2. kép). De nemcsak a boldogtalan Ariadne alszik ily nyugtalan mozdulattal: a részeg (barberini) Faun szintén így tartja karját, midőn érzéki élvezetektől kimerülve, elalszik.

Ezt az álomjelző positurát aztán átvette a korai keresztény művészet is: úgy mint a pogány Ariadne és a pogány mythologia állat-embere, úgy alszik gyakran Jónás próféta is, a keresztény sarkophagokon és a földalatti katakombák sötét folyosóinak freskóképein.[1]

Később átvették Ariadne ezen kartartását Raffael a pápa szobájában festett *Parnassus*-on ülő két alaknál (Sappho és Calliope) képén és Proudhon is Josephine, Napoleon feleségének arczképén. Mind a két festő, a X. Leóé: Raffael is, a nagy Napoleoné: Proudhon is az antik Ariadne-szobor motivumát utánozta és ezzel az alkalommal nem ugyan az álmot, hanem a várakozó nyugodtságot egy az ókorból átkölcsönzött motivummal, a szóban levő festői test-tartással akarta jellemezni.[2]

Van a classikus szobrászatban még egy más gestus az álom ábrázolására: az alvó egyik kezét a másik oldal vállára teszi és fejét lehajtja. Így ábrázolták még álló alakoknál is az alvást. Különösen sok antik márvány-gyermek aluszsza így mai múzeumainkban örök álmát (1. képünk). Az Ariadne alvását szintén gyakran ezzel a positurával jelezték az ókori szobrászok.[3]

Mind e példákban a kifejező mozdulatok szolgálnak a képzőművészeti alakítás alapjául: csakhogy ez utóbbi példákban a kifejező mozdulat conventionalis, egy szobrászati hieroglyph-írás.

[1] Pl. a S. Calisto freskón és a perugiai sarkophagon. — A kéz a fejen különben az elragadtatott contemplatiót is jelképezi a görög művészetben. Különösen Apollónál alkalmazzák. (Példák a Reinach-féle Clarac-kiadás 135., 137. lap.)

[2] Raffaelnek az Ariadne-szobrot (melyet akkor Kleopatra-ábrázolásnak hittek), a pápai Belvedere udvarában volt alkalma látni, a hová az ő korában helyezték. — Proudhon képe Josephineről reprodukálva van: *Museum*, III. 14.

[3] Példák ilyen ábrázolásra l. Clarac Musée des sculpture (zsebkiadás) I. 60. (Endymion alszik így), 79., 436., 442., 443., 445., 559., 533. lapokon. Állva alszik: 358. lap. Reinach, *Répertoire* II. 408., 489., 490. lapokon. Néha ül az alvó és fejét a feltámasztott bal térdre hajtja. (Clarac, zsebkiadás I. p. 445., 461., 439.)

Jellemzés ruhával.

A görög szobrászat kimutatta, mennyire kifejező a meztelen emberi test.[1] Különösen a keresztény korszakbeli művészetből láthatjuk, hogy nemcsak az emberi test kifejező, azaz jellemző, hanem a ruházat is. A ruházat már a közéletben nemcsak az illetőnek rangját és vagyoni állását mutatja, hanem — mint műve a szerzőt — némiképp visszatükrözi egyéniségét is. (Ízlését, cynismusát, tisztaságszeretetét stb.)

A művészetben még azonkívül is szerepel: az öltözet vonalrendszerével hat: még inkább kidomborítja az ábrázolt személy jellegét és alakjával fokozza a közbenyomást. Elképzethetjük-e pl. Michel Angelo Úristenét (a *Capella Sistina* mennyezetén) ruha nélkül? Nem veszítené-e el fenséges jellegét? Vagy nem veszítené-e el Michel Angelo Mózese zord méltóságát, ha meztelen volna? Az a tág köpeny, mély, hosszú redőkkel, melyet Dürer Apostolain (Münchenben) látunk — mintha szintén jellemük kifejezője volna.

Testi jellemzés a költőknél.

Az emberi test útján való jellemzés a szobrásznak és a képirónak természetes (mert anyaguk parancsolta) módszere. Azonban néha a költők is élnek azzal a módszerrel, hogy a test útján jellemezzenek, azaz ők felsorolnak testi sajátságokat abból a czélból, hogy az illető személynek lelki sajátságait feltüntessék.

E feltüntetés vagy úgy történik, hogy a test, különösen az arcz sajátságait leírják (a mi elég fárasztó, ha nem is az íróra, de az olvasóra nézve), vagy kifejező mozdulatok leírása útján.

A kifejező mozdulatok megfigyelése igen különböző, a különböző költők és műfajok szerint. Leginkább a drámai költészetben van helye, mert a dráma a szemlélet számára dolgozik, azaz

[1] A görög művészek a szép draperia mesterei voltak ugyan, de jellemzésre ritkábban használták a ruhát, mint a későbbiek. — Különösség gyanánt idézem itt Springer A. sorait: Ein nackter Leib hilft nichts dazu die Geistesrichtung und den Charakter einer Persönlichkeit anschaulich zu gestalten. *Raffael und Michelangelo* 374. lap. Csodálatos, mikép tévedhetett a jeles műtörténetíró ennyire.

azon van, hogy a lelki dolgok láthatók, hallhatók is legyenek. Igaz, hogy a drámaíró mindig gondol erre, de alkalmazását jórészt a színészre bízza.

A görög költők közül Homeros keveset él a kifejező mozdulatok bemutatásával. Az újak közül feltünően gazdag Shakespeare, feltünően szegény Racine kifejező mozdulatokban. Shakespeare gazdagságát élénk, szenvedélyes korszaka, a *merry England* magyarázza; Racine szegénységét XIV. Lajos finom udvari hangja, mely nem szerette az érzelmek testi nyilatkozatait.

Legtöbbet alkalmazzák a kifejező mozdulatokat az olasz költők, a mi a fajjal függ össze; az olasz nép alkalmazza leginkább a kifejező mozdulatokat minden európai nép közt. (A nápolyi nép gestusairól Jorio egy nagy tudós könyvet is írt.) A kifejező mozdulat majdnem minden fajtájára akad példa Dante költészetében. Dante látomásaiban minden ember valamely megfelelő taglejtéssel vagy arczkifejezéssel jelenik meg. Senki több kifejező mozdulatot nem írt le, mint ő: az olasz heves vérmérséklet emberei dühöngnek, reszketnek, pirulnak, gestikulálnak, sóhajtanak, könnyeznek, nevetnek nála.[1]

A magyar költők közül Arany a leggazdagabb testi kifejezésekben. Nála minden lelki indulat testi kisérőjével együtt lép fel: testet és lelket mindig egyszerre lát. A testet mindig látja: ez egyik költői fősajátossága, a mire tán befolyással volt az, hogy egy időben színész volt: azonban a testet mindig csak a lélek kedveért írja le.

A test leirása nem igen van meg a régi classikus irodalomban: a regényirással fejlődött — a mi természetes, mert a regényíró szereti a részleteket, tehát könnyen vállalkozik a külső megjelenés részleteinek leirására is. Erős befolyással volt e részben a színészet fejlődése és Lavater fellépése, ki az arcz megfigyelésére irányította a közfigyelmet. Németországban első sorban Goethe, Angliában Walter Scott volt az, kiknek személyleirásait a regényirók utánozták.

Nagy jelentősége van ennek a jellemző eljárásnak a leg-

[1] Hogyan alkalmazza Dante lelki kifejezésre azt, a mi nem szó, erről olasz tudósok újabban több könyvet állitottak egybe. A legújabb ezek közt: M. Porena, *Delle manifestazioni plastiche del sentimento nei personaggi della Divina Commedia.* 1902.

újabbkori naturalista regényíróknál: Zolánál és követöinél. Ők bizonyos hajlandósággal az embernek állati ösztöneivel foglalkoznak: az állati ösztönök pedig szemlátomást mutatkoznak az ember külsejében: a falánkság, az iszákosság, a bujaság, a butaság. Ez viszi öket a test leírására. Ez a leírás aztán a naturalista iskola egyes híveinél már szinte kórboncztani jelleget öltött, a mire Lombroso és Kraft-Ebing psychiatrikus művei is befolyással voltak.

Riedl Frigyes.

törte a fejét ezen a problémán. A Stoa a Fatumban hitt és ebből folyólag tagadta az akarat szabadságát, ellenben a római moralisták s köztük Cicero is (Tusc. Disp. Lib. I. Cap. 23.) egyéni meggyőződésből s mondjuk erkölcsi tanaik megerősítéseül, minden mélyebb kutatás, tudományos kifejtés nélkül feltételezték azt, mivel, mint Cicero mondá: „animus sentit se vi sua, non aliena moveri“ — és a Stoát a Zenon feleletével csúfolták, a ki, midőn tolvaj szolgája azzal védekezett előtte, hogy neki fatuma volt az, hogy lopjon, azt mondotta: „az én fatumom meg az volt, hogy tégedet megverjelek!“

A keresztyénségben pedig a soteriologiai vita tette nagyfontosságúvá ezen kérdést. Midőn Augustinus és Pelagius a praedestinatio felett vitatkoztak, — midőn Scotus Erigena János és canterbury-i Anselmus e kérdést a scholastika modorában tárgyalták és midőn Luther és Calvin a szentirási alapon igyekeztek a praedestinatio kérdését megvilágítani, a vita magva ezeknél is és követőiknél is voltaképen azon kérdés volt: „van-e szabadakarat?“

Egy kikerülhetetlen, egy irtózatos dilemma kínozta a gondolkozókat a IV-ik századtól a XVII-dik századig. Mihelyest az eredendő bűnről, a hit által való megigazulásról, a jó cselekedetek érdemszerzővoltáról, az isteni kegyelemről, arról, vajjon Krisztus érdeméért, vagy saját jótetteinkért fogadtatunk-e el megigazultakul s más ezekhez hasonlókról bölcselkedtek, már beléestek ezen dillemmába. Mennyi kolostori és iskolai vita folyt ezen kérdések felett! Mennyit írtak a determinismusról és indeterminismusról! Magas máglya telnék az ezekről a kérdésekről írott ívrét és nem ívrét könyvekből! Pedig hány könyv és hány szerző hamvadt el a máglyán! Mert az ellenpárt ezen viták közben gyakran kiáltotta oda vitázótársának, hogy eretnek, az eretnekek pedig — a máglyán némultak el. Így szolgáltatott a *keresztyén* tudomány sokáig igazságot a tudományos kérdésekben legyőzötteknek, vagy legyőzötteknek vélt tudósoknak.

De azért a dilemma megmaradt. Az Isten mindentudó és mindenható: semmi sem történhetik, a mit ő öröktől fogva előre nem tudott volna és előre nem akart volna. Tehát az ember nem szabad: mert ha másképen cselekednék, mint a hogy azt az Isten előre meghatározta, akkor az Isten nem volna mindenható és mindentudó. Tehát nem az embertől függ, hogy a jót

vagy a rosszat cselekszi-e. Hogy lehet akkor felelős tetteiért? Hogyan egyeztethető meg Isten igazságosságával és jóságával az, hogy az embert bünteti vagy jutalmazza olyan tettekért, melyek voltaképen alapjokban véve Istennek magának tudhatók be?

Az újkori és legújabbkori bölcsészet ezen kérdést a testnek a lélekkel való összetüggéséből akarta megmagyarázni. De az sem megy. Ez rögtön szemünkbe tünik, ha a materialismus álláspontjáról vizsgáljuk a dolgot. Ezen álláspontról a lélek és annak tünetei csak másodrangú tünemények az anyag müködésénél. Első és fő az, hogy az agy-atomok így vagy amúgy helyezkednek el. Az agy-molekulák ilyen vagy olyan elhelyezkedése közben tünik *még* fel ilyen vagy olyan *lelkinek mondott* tünet. Ámde a physikai világban az elemek vegyülési szabályai óriási különbséget mutatnak fel a szerint, a mint vagy az egyikből vagy a másikból több vagy kevesebb van jelen. SO_2 más, mint SO_3 stb. — Már most mivel a részecsek, az elemek részecseinek különböző vegyülete, összeköttetése a különböző physikai tárgyak sokféleségének az alapja, magyarázója, — mi mellett a részecsek, az elemek részecseinek ugyanazon mennyiségben, milyenségben és viszonyban való jelenlétele, — mindig ugyanazon testet, ugyanazon tünetet fogja eredményezni; ha a lélek azokhoz volna kötve, az is mindig azon tüneteket, tehetségeket és jellemvonásokat mutatná. De ez nem áll. Mert a tapasztalás azt bizonyítja, hogy még akaratunktól is függetlenül és annál inkább testi állapotunktól függetlenül, ötletek, képek, érzelmek jelennek meg lelkünkben, melyek ez úton meg nem magyarázhatók. Azután meg tudjuk, hogy voltak és vannak emberek, a kik a dúsgazdagság korában a gazdagon terített asztalnál, melyen „vadat, halat s mi jó falat szem szájnak ingere" láthattak és naponként élvezhettek, éppen úgy gondolkoznak és gondolkoztak, mint midön sorsuk fordultával — talán a börtönben — (elég talán történetünk martyrjaira utalni) büzhödt vízen, penészes kenyéren, dohos levegőben kellett éltöket tengetni. És ha ez állana, az egyes vidékek főtápszerei szerint kellene a lakosok lelkét osztályoznunk. Pedig az alföld szalonnán és húson, kolbászon élő, bort ivó lakói között éppen olyan lelkiállapotú embereket találunk, mint a zabkenyéren, krumplin és tejen élő, csak vizet vagy legfeljebb pálinkát ivó hegyi lakóknál. Pedig hát a különböző ételek, italok különböző minemüsége, különböző

vegyi összetétele, az elemek különböző egyesülése, különbözővé tenné a testi, de annál inkább a lelki tüneteket, sajátságokat.

De a mi fő, a test nem végzi a functiókat mind egyszerre. Tehát a lélek sem jöhetne egyszerre létre. Ámde belső tapasztalásunk mondja, hogy mi bizonyos korban *öntudatra* jutottunk. Magunkat mint külön önálló *ént* ismertük fel és a multat, jelent és jövőt egy öntudatban szemléltük. Egészeknek, egynek éreztük, tudtuk magunkat. Ha csak a testi functiók előtünése közben, azok által tünnék fel a lélek, mivel a test nem végez minden functiót egyszerre, lelkünk pedig öntudatunkban egésznek, késznek érzi magát, kész lelkünk azon ritka élvezetben részesülne ezen esetben, hogy nézhetné, miképen keletkezik ő — darabonként.

Ha tehát, — mint azt a monismus tanítja, — a mi képzeteink, törekvéseink, akarási tényeink, bár megmagyarázhatlan, de mégis szükségképeni kisérő melléktüneményei volnának az agymolekulnak, az agy-atomok mozgásainak, helycseréinek: akkor nem lehetne szó szabadakaratról, mert a testi működés a mechanismus szabályainak van alávetve és, mint a világ élete, a lélek is a physikai törvényeknek lenne alávetve. A physikai világban pedig a szükségszerűség, a kényszerűség törvénye uralkodik és nem a szabadság alapelve. — A monismusnak a világ egy mechanismus, a mechanismusban pedig nincsen akaratszabadság.

De a gyakorlati, az erkölcsi élet követelte és követeli, hogy az ember szabadakarattal bíró lénynek ismertessék el. Különben nem volna felelősségre vonható tetteiért. A büntetőjog alapja megszünnék létezni! Lehetetlenné lenne a jogirend, az erkölcsi világrendnek pedig még fogalma is elenyésznék. — Jogászok és moralisták tehát egyaránt küzdöttek a szabadakarat elismerése mellett. — És a Leibnitz-féle elmélet csakhamar lejárta magát, mert Leibnitz determinista volt.[1] Mert midőn azt tanítá, hogy az Isten két substantiát teremtett: az anyagi világot és a Monasok világát, melyek közül egyik sem hathat a másikra, de mindkettőben azért meg nem változtathatóan, de előre meghatározott kényszerűségnél fogva, egymástól teljesen függetlenül, de azért egymással lépést tartva, egymással össz-

[1] A praestabiliált harmonia mechanismusa — determinatiót lehel.

hangzó folyamat, működés folyik: a számtanilag megjelölhető világgépezet előre s hátra való mozgása és a minden lélekkel bíró egyes lényben lakozó lélekmonas működése: képzetek, érzéki észrevételek, akaratnyilvánulások, melyek a monas képzeteinek, érzékléseinek, akaratának *látszanak*, s hogy azt az Isten rendezte úgy, hogy ezen lelki-monas képzeteinek sora ilyen a világgépezet működésével teljesen harmonizáló módon folyjon, — úgy hogy a lelki-monas azt higyje, hogy ő szabadon cselekszik: — a valóság az marad, hogy a cselekvőnek cselekvése előre meg van határozva és ő csak *álmodik* arról, hogy ezt vagy azt ő akarta. Pedig egyik-másik cselekvésünk csakugyan olyan előre meghatározott, hogy fogadhatunk reá, hogy ezen vagy azon ember, ilyen vagy olyan helyzetben *ekképen* fog cselekedni. — Descartes hitét, hogy a lélek határozza meg a mozgás irányát, Leibnitz hasztalan igyekezett odamódosítani, hogy nem a mozgás, de a mozgató-erő marad ugyanaz és a legújabbkori legkiválóbb franczia mathematikusok, természettudósok hiába igyekeztek azon, hogy a mechanikus-determinismus bilincseit lerázzák, mert nem sikerült nekik bebizonyítaniok, hogy erő alkalmazása nélkül a mozgás iránya megváltoztatható, vagy új mozgás keletkezése képzelhető volna, — szóval nem sikerült nekik a természeti erők működési szabályainak változhatóságát bebizonyítani, megingatni azon tételt, hogy a természeti, a physikai világban a *feltétlen szükségszerűség uralkodik* — és hogy ott szabad mozgásról s ebből folyólag szabadakaratról szó sem lehet. — Mert ha a lelkiállapotok csak az atomok ilyen-olyan helyzetétől függnek, akkor nem szabadok, mert valahányszor az atomok ilyen vagy olyan helyzetet, állapotot foglalnak el, a megfelelő lelki tüneteknek *feltétlenül* be kell következniök, a min nem segít a Leibnitz-féle magyarázat sem, mely lényegileg ugyanaz s melynél *az egyéni* szabadságérzet csak álomnak, csalódásnak minősíthető.

A monistikus és a dualistikus magyarázat tehát egyaránt csődöt mondott.

Materialistikus úton tehát az akarat szabadságát bebizonyítani nem lehetett. Ama több mint ezredéves átok, ama kegyetlen dilemma rögtön a nyakába zuhan az embernek ezen az úton is. — Mert mit tehetek én róla, hogy ilyen vagy olyan testi organismussal születtem? Hogyan lehetnék én felelős azért, a mi

nem tőlem függ és Caesare Lombroso könyve határozottan beszél gazember-typusról, a melynél az agy ilyen vagy olyan alakulata, szóval a testi minemüség már előre rásüti a szegény szerencsétlenre a Kain bélyeget. Ez lehetetlen, ez szörnyüség volna! Meginogna az Istenbe vetett hit, megsemmisülne az erkölcsiség alapja, az emberi együttélés, az emberi társadalom elveszítené a földet lába alól, mert elveszne a jog, az erkölcs fogalma. — Azért hangzott fel a legújabb bölcsészeti irodalomban a jelszó: „vissza Kanthoz", vagy más szóval: vissza az idealismushoz! És Kantot tanulmányozták, és Kant nézeteit helyesbítették, kipótolták. A sok kiváló idealista között a legkiválóbb: Lotze volt az, a ki új alapot adott az idealistikus gondolkozásnak, midőn fennen hirdette, hogy semmit igaznak el nem fogad, csak a mit megél, („was ich in mir erlebe") és biztos alapon vonta meg a lélek tüneteinek consequentiáját. A kitünő bölcsész-természettudós kitünő tanitványra akadt egy bölcsész-biróban, Hugo Sommerben. — Ez az idealismus eredményeit összeállitotta és az idealistikus bölcsészet tanát, legújabbkori bölcsészeti vivmányait a szabadakarat kérdésében is értékesitette, úgy hogy Hugo Sommer állitásai valóban megnyugtató feleletet adnak azon kérdésre: van-e az embernek szabadakarata?

Halljuk immár Hugo Sommer fejtegetését és pedig lehetőleg az ő szavaival.

A szabadakarat eredeti, positiv értelemben azon képességet jelenti, magát belső indokokra elhatározhatni, több az öntudatban egyidejüleg adott inditó ok között választhatni, vagyis általában valami meghatározottat akarni. — Csak azt akarhatjuk, a mi érzelmünk vagy képzeletünk útján öntudatunkba jött és a mi azon *becs* által, melyet neki tulajdonitunk, inditó okká lett akaratunk meg- és elhatározására.

A szabadakarat positiv fogalma tehát belső inditó-okok alapján való akarást jelent, és nem *oknélküli*, indokolatlan akarást.

A szabadakarat, a belső inditó-okok szerint való önelhatározás képessége tehát egy olyan lényt előfeltételez, a mely *önmagáért van* és saját életérdekkel bir, melyhez képest az érzelemben és képzeletben egyidejüleg neki kinálkozó, előtünő inditóokok viszonylagos értékét megbecsülheti, becsét megvizsgálhatja, megfontolhatja.

Ismeretes dolog, hogy az emberek a legkülönfélébb inditó-

okok által késztetve határozzák el magukat valaminek akarására és ez indító-okok nem mindig olyanok, melyek az ő jól felfogott javuknak, valódi maradandó becsü életérdeköknek felelnének meg; hanem igen gyakran olyanok, melyeknek becset, értéket csak az ő *muló*, röpke hajlamuk és kivánságuk, *szükségletök* kölcsönöz és tulajdonít, melyeknek becsét tehát ezek szerint határozzák meg, de melyek az ő valódi, igazi életérdekökkel gyakran éles ellentétben állanak.

Tekintve a káros következményeket, melyek ilyen kellően meg nem fontolt akarásnak kifolyásai, már régen kell vala, hogy a gyakorlati életszükséglet arra indítsa, késztesse az embereket, hogy az önelhatározásnak olyan belső indító-okai között, melyek az akaró, valódi, maradandó becsü élet érdekeinek megfelelnek és az önelhatározásnak olyan belső indító-okai között, melyek csak múló, röpke, az akarónak valódi életérdekeivel ellentétben álló: hajlamokon és indulatokon, vágyakon és szenvedélyeken alapulnak, különbséget tegyenek. Ez utóbbiak is a mi indító-okaink közé tartoznak ugyan, a mennyiben általuk magunkat akarásra késztetni bírni engedjük, a mennyiben akarásunkat meg- és elhatározzák; de azok — a szó valódi értelmében — még sem a *mi* indító-okaink, vagyis nem olyan indító-okok, a melyek a mi tulajdonképeni, valódi és igazi *lényegünknek* felelnének meg, ha t. i. mi a mi lényegünket a keblünkben élő erkölcsi törvénynyel, ama „neked azt tenned kell" törvénynyel, a mi rendeltetésünkkel, erkölcsi rendeltetésünkkel azonosítjuk.

Ama nem erkölcsi indító-okok idegenekké tesznek bennünket, elvonnak bennünket valódi lényegünktől, háborgatnak és korlátoznak bennünket erkölcsi rendeltetésünk, erkölcsi életczélunk betöltésében, elérésében; ezektől mi szabadulni akarunk, igyekszünk. És ezen gyakorlati szükségletre való tekintetből csak azt tartjuk igazán szabadnak, a ki a maga akarásában nem indul ilyen indító-okok után, a kit nem ilyen indító-okok bírnak erre vagy arra, ennek vagy annak akarására.

Ezek szerint tehát a gyakorlati életszükséglet legelől is arra tanít bennünket, hogy a szabadakaratnak fogalmát *negative* fogalmazzuk, formulázzuk. — A szabadakarat ezen értelemben nem más, mint azon képesség, melynélfogva akarásunkat olyan indító-okoktól, a melyek a mi valódi lényegünkkel, a mi *erkölcsi* rendeltetésünkkel ellenkeznek, függetlenné tesszük. A szabad-

akarat ez értelemben az akarat azon ereje, melynélfogva az nem enged azon indító-okoknak, motivumoknak, ellenkezőleg az erkölcsi indító-okok után indulni mindenkor képes és tud. Ámbár a szabadakaratnak az elmélet, az elméleti elvonás útján alkotott fogalma a belső indító-okokra való önelhatározást általában jelentette, tekintet nélkül arra: vajjon az elhatározó, d öntő, indító-okok a mi valódi, tulajdonképeni természetünknek megfelelnek-e vagy sem: a gyakorlati életben mégis szabadakarat alatt csak az *erkölcsi szabadságot*, vagyis az olyan önelhatározást értik, a mely a mi valódi tulajdonképeni természetünknek, *erkölcsi rendeltetésünk*-nek megfelelő indító-okokon iudul, azok alapján határozza el magát. És ezen értelemben nem szabadnak nemcsak azt szokás mondani, a ki physikai vagy psychikai, testi vagy lelki kényszer folytán, hanem azt is, a ki érzéki kéj, félelem, gonosz hajlam, vagy más hasonló, az ember tulajdonképeni természetével ellenkező indító-okokra határozza el magát valaminek akarására.

Ha már most meggondoljuk azt, hogy, mint azt a mindennapi tapasztalás tanítja, mutatja, az emberek — fájdalom — igen sokszor az utóbb nevezett indító-okokra határozzák el magukat valaminek akarására, — fájdalom — igen-igen gyakran ezen indító-okok befolyása alatt állanak: akkor nagyon könnyen megmagyarázhatjuk magunknak azt, hogy (mivel a szabadakarat fogalmát meggondolatlanul kitágították a negativ formulázás közben) rendszerint azt hiszik az emberek, hogy a szabadakarat alatt *általában* **minden** *indító-októl való függetlenséget kell* érteniök. Ezen tévedés azután a szabadakarat positiv jelentését egészen elhomályosította, úgy hogy az azután elmosódott s mint homályos mellőztetett. A minden indító-októl való függetlenség, szabadság fogalmának a szabadakarat fogalmába való becsempészése útján fejlődött ki azután a szabadakaratnak ama teljesen téves általános fogalma, ama „liberum arbitrium indifferentiae"-ről szóló tan, a mely azután tévútra vezette a gondolkozókat és minden más elméletnél jobban megzavarta őket annak meghatározásában: vajjon van-e szabadakarat és ha van, mi annak jelentősége?

Azon tényleges alapot, melyen ezen kérdésnek tudományos megfejtése, megoldása eszközlendő (ha e fejtegetés, okoskodás puszta, üres elméleti gondolatjátékká lenni nem akar), az álta-

lunk önmagunkban közvetlenül észlelt, **megélt** *egyes akarási tények*, az egyes esetekben nyilvánuló akarás adja. Ezek közül egy sem oknélküli, alaptalan önelhatározás. Csak valami olyas által, a mi nekünk kivánatosnak látszik, tehát érzelmünk vagy képzeletünk útján reánk nézve jelenné és öntudatunk elemévé lett, indíttatunk akarásra és azon kisebb-nagyobb *becs*, melyet az akartnak tulajdonítunk, egyedüli, egyedül képzelhető indítóoka az akarásnak.

Az emberi szabadakarat tehát a tapasztalás szerint ama *képességben áll, önnálló önelhatározásra* több, az öntudatban egyidejüleg feltünő indító ok között való szabad választással. Ezen önelhatározás sohasem oknélküli, alaptalan, hanem mindenkor indokolva van azon magasabb becs által, melyet mi gondolkozás közben, az önelhatározás mozzanatában az akartnak tulajdonítunk. A szabadon való akarás minden ilyen ténye eredeti tény, a mely belső lényege, természete és keletkezése szerint közelebbről le nem irható és meg nem határozható, hanem csakis *megélhető*.

Mi azt, a mit így megélünk, névvel, szóval jelezhetjük ugyan, de kimerítőleg meg nem határozhatjuk és csakis az által tehetjük másoknak szóló közlésünk tárgyává, ha azokat annak neve megnevezésével arra hívjuk fel, hogy azt ők is éljék meg, önmagukban ők is előidézzék. Képzeljünk magunknak egy olyan embert, a ki nem birna az akarás, a szabad önelhatározás képességével, azzal nem lehetne megértetni, az sohasem fogná föl: mi az az akarhatás, akarás és mit jelentsen az? mert bizony igaz az, a mit Goethe úgy fejez ki: „Wäre unser Auge nicht sonnhaft, könten wir die Sonne nicht sehen.“

Mi ezen képességet az embereknél feltételezzük és azért mindenkit arra hivunk fel, hogy állítsa lelki szemei elé, jelenítse meg magának azt, annak tartalmát, a mit önmagában megélt, midőn valamit akart.

Gyökeresen tönkretesszük az akarás fogalmát, midőn magunknak az indító-oknélküli önelhatározást, a minden indító-októl való függetlenséget képzelni akarjuk. — Ez egy önmagának ellentmondó fogalom. Mi valóban tényleg semmire sem határozhatjuk el magunkat, ha semmi sem késztet bennünket akarásra. — A Schopenhauer-féle „Der Wille an sich“ — chimaera! — Valóban meggondolatlanul, „hü bele Balázs mód“, de nem sza-

badon cselekednénk, ha komolyan képzelhetnők magunknak azt az esetet, hogy valamely cselekvésünknél, tettünknél semmiféle indító-ok által sem vezéreltettünk.

Ha a szabadakarat lényege valóban indító-oknélküli önelhatározásban állana s ha minden ember ezen értelemben volna szabad: végtelen zürzavar keletkeznék, a rend, az erkölcs és az okosság eltűnnék az életből. A legutóbbi már csak azért is, mert lényege az okok alapján való cselekvés, a mint azt már neve: *okos*-ság is mutatja.

De ez lehetetlen. Tényleg ez sohasem fordult elő és sohasem is fordulhat elő. Az emberek valahányszor csak akartak — ha akartak, — *valamit* akartak s mindenkor indítóokok késztették őket akarásra és soha *feltétlen* szabadon nem cselekedtek. A feltétlen absolut szabadakarat fogalmának tehát a közvetlen élettapasztalásban nincs gyökere.

A minden indító-októl független, feltétlen, absolut szabadakarat fogalma, — mint fentebb is jeleztük már, — úgy keletkezett, hogy a szabadakarat czélszerű nyilvánulásának feltételeit, t. i. a kényszer s az indulat negatióját meggondolatlanul felcserélték a szabadakarat fogalmának igazi, valódi positív tartalmával. Vagyis mivel azt állították (helyesen), hogy az a szabadakarat, a melynek nyilvánulását, a melyet magát kényszeríteni a cselekvésre nem lehet, a melyet semminemű külső kényszerrel, vagy pedig belső lelki szenvedelmekkel kierőszakolni nem lehet: azt hitték, hogy állíthatják, hogy az a szabadakarat, melyet *egyáltalában semminemű indító-ok* nem hajt cselekvésre, nyilvánulásra. A részlegesen tagadó ítéletet egyetemesen tagadó ítéletté tették. Pedig — mint azt mindenki beláthatja, — a szabadakaratnak ama részlegesen tagadó fogalmazása csak közelebbről megvilágítja, de semmi esetre le nem rombolja annak positiv értelmét.

Hogy képpel fejezzük ki gondolatunkat, az csak a helyet csinálja meg és a nélkül, hogy betöltené, előkészíti azon helyet, a melyen a valódi erkölcsi szabadság, a szabadakarat fogalmának állania kell. A hol kényszer nincs, ott *lehető* a szabad önelhatározás; a hol semmiféle indulat, szenvedély az embert nem befolyásolja, ott fejtheti ki az ember a maga munkásságát szabadon a maga valódi, igazi és voltaképeni erkölcsi természetének megfelelőleg.

A fődolog itt az, hogy az ember magát valamire egy-

általában elhatározhatja, hogy valamit egyáltalában akarhat s bizonyos specifice meghatározott természettel bir s keblében bizonyos belső szabályozó törvényt, normát hordoz, melyhez képest ő kifejlődhetik. Az embernek ezen különösen meghatározott természete, sajátos lényege adhat csak nekünk felvilágosítást a szabadakarat voltaképeni positiv jelentése felől.

Befejezésül foglaljuk össze és világitsuk meg az eddig mondottakat.

Kant egykor azt mondotta, hogy minél tovább él, annál nagyobb csodálkozással tölti el lelkét a feje felett levő csillagos ég és a lelkében, keblében élő erkölcsi törvény („das moralische Gesetz in mir").

Nos, Kantnak ezen rejtélyeit H. Lotze megmagyarázni igyekezett. Bennünket itt csak az utóbbi érdekel. — Lotze fejtegetése dióhéjban ez. Semmi sem bizonyos, csak az, a mit magamban megélek. A mit magamban megélek, az pedig azt bizonyítja, hogy valahányszor valamit cselekszem, a felelősség érzete kél bennem. Ezen felelősség érzetének az reám a hatása, hogy kersem, hogy voltaképen kinek is vagyok én felelős? És itt felfedezem, hogy egy öntudatomban élő erkölcsi törvénynek. Ezen erkölcsi törvénynek székhelye lelkiismeretem.

De tűzzük mi az okoskodást tovább a Lotze szellemében. Ki az adója? Kivülről nem vettem, magam nem csináltam, velem született tehát (Cartesius így okoskodik az Isten eszméjéről): ha velem született, csak az adhatta, a ki létemnek oka. Létemnek oka más nem lehet, mint az, a ki egyúttal a világnak is oka, mert azt látom, hogy magam is egy kis világ (mikrokosmos) vagyok. A világ oka pedig az anyag nem lehet, mert akkor megmagyarázhatlan volna a szellemiség, a szellem, a szellem élete; a természeti erők sem lehetnek, mert azok nem magyarázhatnák meg: honnan vannak ők? Egyes alsóbb szellem sem lehet, mert a világ okának minden tökéletességgel felruházva kell lennie. Egy, minden tökélylyel felruházott és pedig szellemi lénynek kell tehát a világ okának lennie. Ilyen csakis az Isten.

De hát ha én egy kis világ vagyok: honnan van bennem a lélek? A lélek nem anyag. Egy szellemi existentiának csakis egy szellemi magasabb existentia lehet a megfelelő okfeje. (Causa sufficiens. „Zureichender Grund".) Tehát annak is csak Isten lehet a teremtője, adója.

Szellemi lévén a lelkem, a legfőbb szellemmel rokonnak kell lennie. Annak attributumai kisebb fokon az emberi lélekben is kell, hogy meglegyenek. És ha a dolgokat vizsgálom, úgy találom, hogy azok bizonyos fokig, meg is vannak, de csak emberi értelemben, nem isteni értelemben. Az ember is mindenütt jelenvaló (képzelete), mindentudó (értelme), söt — természetesen ebben a legkisebb mértékben — (akaratában) mindenható is. De, mint mondottuk, csak emberi értelemben, mert az Isten Isten, — mi emberek hozzá nem mérhetjük magunkat.

Minden világi dolog mulandó, csak az Isten örök. „Omnia humana caduca", — de az isteni az emberben, a lélek, bizonyos fokig felette áll a világi dolgoknak. Úgy tapasztalom, hogy ezen értelemben is. Csak az Isten él, a többi mind mulik és csak a lélek él, az anyag változik, mulik, lényegében el nem vész ugyan, de szétoszlik; a lélek azonban marad egységes mindenkor és a míg csak a testi organismus neki szolgálni képes, öntudatos is. A lélek nem oszlik, nem változik.

Ezt a rokonságot az Istennel, a mit a hittudósok „istenfiúságnak" neveznek a legmagasabb fokon és „istenképmásának" a legalsóbb fokon, — lelkem érzi és lelkem ebben gyönyörködik. Lelkem tudja, hogy „divini originis sumus" és hogy éppen azért az Istennel kell élnünk. Ezen rokonságunk egyúttal halhatatlanságunk biztosítéka is. Tudjuk, hogy „alia nos exspectat origo!"

Az Isten erkölcsi lényege a szentség. Hozzá vonzó szivem, melyről Augustinus azt mondotta: „Tu fecisti nos ad Te, et cor nostrum inquietum, donec requiescat in Te", öntudatom azt mondja, hogy csak addig lehetek ezen közösségben, a míg az Isten lényegének megfelelőleg cselekszem. Hogy mit tegyek, azt lelkem öntudatában nyilatkoztatja ki nekem Isten. Lelkiismeretem van hivatva hirdetni Istennek törvényét én bennem. A lelkiismeret erkölcsi tartalma az erkölcsi törvény. És mivel minden embernek van lelke s ha lelke van, van lelkiismerete, s ha lelkiismerete van, van tudomása az erkölcsi törvényről: azért minden ember felelősnek érzi magát cselekvés közben és ezen felelőség érzete jellemzi akaratunkat.

Akaratunk szabad, azaz: az öntudatunkban egyidejüleg jelentkező különféle motivumok között választhatunk; tehetnénk igy is, úgy is; de lelkünk isteni rokonságánál fogva a szivünkben élő erkölcsi törvény teljesítésére késztet bennünket, mert

arról tudjuk, hogy az a legtökéletesebb. Már pedig mi tökéletességre törekszünk, Istennel egyesülni óhajtunk, mert a rokonság vonz, — az örök élet felé igyekezünk. Ezen igyekvésünk közben ezen keblünkben élő erkölcsi törvényt hova-tovább annál teljesebb mértékben kivánjuk betölteni. Ezen az úton ezen törvény *saját akaratunknál fogva*, a mi saját törvényünkké, a mi saját akaratunk tartalmává lesz — és mi azt a mi önelhatározásunkból, szabadon, minden külső vagy belső kényszer nélkül, minden physikai, vagy psychikai determinatio nélkül, sőt annak teljes kizárásával teszszük saját törvényünkké.

A hol az erkölcsi törvény szabad önelhatározás útján lett az egyén saját törvényévé, ott van az igazi szabadság; mert az ilyen nem függ sem idegen külső kényszertől, sem saját belső szenvedélyeitől. Az ilyen ember senkitől sem függ, csak a maga akaratától, a melynek tartalma az erkölcsi törvény, a szellemiség legfőbb törvénye. Az ilyen ember akarata szabad. Azt teszi, a mit akar, a mit pedig akar, az jó. Az feltétlen jó, *absolut jó*, Isten terve szerint való. Az akarat szabadságának tehát az a leghelyesebb fogalma, hogy a szabadakarattal bíró ember nem függ senkitől, egyedül a keblében élő erkölcsi (isteni) törvénytől, a melyet *ő maga tett a maga törvényévé*.

Mindennek csak azon viszony szerint van *becse*, a melyben az az absolut jóhoz áll, és az ember tudja, hogy ő önmagáért van, saját életérdekkel bír. Ezen életérdeke pedig az: meg nem semmisülni, hanem a moralis törvénynek, az erkölcsi világrendnek a saját akaratába való felvétele által átszellemesülni, a végtelen, az absolut szellemmel egyesülni és magát igy az elmulás ellen biztositani, az örök életre elökészíteni. Ez a szellemi létért való küzdelem, „Kampf ums Dasein".

Ezt a munkát mindenki csak maga végezheti magáért; azért van mindenkinek erkölcsi kötelessége, erkölcsi rendeltetése és ennek folytán saját önálló életérdeke.

Töltsd be erkölcsi rendeltetésedet, ezt igy kell kifejeznünk: igyekezzél szabadakarattal bírni, mert a szabadakarat azon képesség: magunkat a belsönkben élő törvényhez képest, *minden mástól függetlenül*, **önként** elhatározhatni.

Hörk József.

KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL.

(Első közlemény.)

Kant szoros értelemben vett neveléstudományi művet nem irt; de neveléstani előadásokat 1776-tól kezdve tartott, akkor t. i., midőn az ily előadások tartására nézve a königsbergi egyetem philosophiai karán belül reá került a sor.

Kant ezen előadásait papirszeletekre vetett jegyzeteinek felhasználásával a hálás tanitvány buzgalmával 1803-ban Rink adta ki: „Ueber Paedagogik" czimén. 1883-ban Vogt Th., a bécsi egyetemnek neveléstudományi tanára, ugyancsak e művet adta ki bevezetőleg Kant életrajzával s azonkívül egy önálló résszel, a melyben „I. Kant über Paedagogik" czimén Kant különböző irataiból összeállította azon paedagogiai nézeteket, a melyek Kant fundamentalis tanain: a transcendentalis szabadság tanán és továbbá a szemléleti formák, valamint a kategoriák a priorismusán alapulnak.

Már csak ezen szembeállítás is megengedi azt a következtetést, hogy Kantnak Rink által kiadott müve *nem* alapul Kant fundamentalis tanain. Vogt ezt annyiban el is ismeri, a mennyiben azt állítja, hogy Kant paedagogiai felfogásának nincs egységes jelleme, sőt irataiban határozottan kétféle felfogással találkozunk: az egyik ama fönt emlitett alaptanok hatását tisztán mutatja, míg a másik nem. Rink kiadványa képviseli ez utóbbit, mint empirikus paedagogiai irat, szemben a Vogt által egybeállitott philosophiai paedagogiai nézeteket tartalmazó irattal. (L. Vogt i. m. 1. 2. l.)

Ziegler Th., a straszburgi kiváló paedagogus az ő neveléstörténetében még egy lépéssel tovább megy, a mennyiben

BÖLCSÉSZETKARI OLVASÓTÁRA 1912

egészen „bizonyosnak állítja, hogy Kant az ő paedagogiai előadásait ethikájának elveivel, és „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ czímü munkájának fejtegetéseivel közelebbi összeköttetésbe nem hozta“. (Lásd Ziegler: Geschichte der Paedagogik 1895. 282. l.). Ziegler azonban még ennél is tovább megy: Kétségbe vonja, de a kiderítést Kant philosophiájának bemutatójára bízza, hogy egyáltalában lehetséges-e a Kanti alapon neveléstudományról beszélni, s hogy nem akadályozta-e meg Kantot neveléstudományi rendszerének kidolgozásában az ő kétes jellegü, és transcendens szabadság fogalma, valamint az eudaemonismus iránti ellenszenve (l. u. o. 281. stb. l.)

Lehetséges-e Kant philosophiája alapján nevelésről, neveléstudományról beszélni? s továbbá — ha lehetséges —: megfelel-e Kantnak „Ueber Paedagogik“ czím alatt kiadott müve Kant alapfelfogásának? ezen kérdések merülnek fel önkénytelenül, s nem is eresztenek el, ha Kant neveléselméletével akarunk foglalkozni.

Az a következetes gondolkozó, az az élesen elemző és tisztán combináló elme vajjon foglalkozhatott volna-e egyáltalában minden ellenkezés nélkül a nevelés tudományával, ha elmélete azt ellenzi: s ha foglalkozik: felépíthetne-e egy oly elméletet, a mely viszont alapfogalmaival ellenkeznék?!

E kérdések feleletre köteleznek. Kant szelleme nem halt meg. Ma ismét különös erővel hat a kutatók és tudósok gondolkozására. A Rink-féle kiadás secularis fordulóját üljük éppen ez évben. Méltó dolog, hogy vele közelebb foglalkozzunk.

A feleletadás kötelez arra, hogy Kant alaptételeivel bármily röviden is foglalkozzunk.

Tudomány Kantnak eszménye. Ezt korában nem találta meg. Korának empiristikus iránya az érzékek alapján gyüjtötte az ismereti anyagot; de ez ismereti anyag véletlen, esetleges jelleggel bír és így magában véve nélkülözte a szükségszerüségnek s az általános érvényünek jellegét, a mely nélkül pedig tudomány nincs. Korának rationalis irányzata pedig meddő mathematikai speculativ módon analysal s míg a ratiót hangsúlyozza, elveszti a tapasztalati való világot.

Ott megvan a bővülő ismeret (synthetikai itélet): de nincs meg a szükségszerűben és az általános érvényüben (= az a priori-ban) a tudománynak alakja; itt ellenben megvan a tudomány

alaki kelléke, de nincsen meg a bővülő ismeretben a tudománynak tartalma.

Mindkét irányzat egyszerüen állít, dogmatikus, de egyik sem vizsgálja meg tudományosnak állított tételeinek alapját; egyik sem veti fel azon kérdést, hogy mily feltételek mellett lehetséges tudomány, hogy mik a tudomány lehetőségének határai és feltételei. Mindegyik *kritikátlan*, egyik sem vizsgálja meg állításainak fundamentumát, azok *transcendentalis* alapját.

Nincs mit csudálkozni, hogy az egymással ellenkező merő állítások scepticismusra vezettek.

Kant korszakalkotó, de egyszersmind minden korra kiható érdeme, hogy a tudományos kutatásba eppen ezen hiányzó elemet bevitte; miért is méltán nevezte az ő philosophiáját **kriticismusnak**, illetőleg **transcendentalis philosophiának**. (*Transcendentalis*nak nevezi Kant az ő philosophiáját éppen bizonyos ellentétképen a transcendenssel szemben, a mennyiben a megismerés lehetősége feltételeinek vizsgálódása, tehát a transcendentalis philosophia kimutatja azt, hogy a tapasztalati körön túl fekvő, tehát a transcendens a tudományos ismeret tárgyát nem képezheti.)

Ezen philosophiájának közelebbi feladata a föntebbiek szerint az volt, hogy az empirismus és a rationalismus egyoldalúságát szüntesse meg, hogy az empirismusból vegye a tudomány anyagát, s a rationalismusból annak a priori jellegét, tehát a tudomány formáját; hogy mutassa ki, hogy lehetségesek *a priori synthetikus ítéletek!* Ha lehetségesek ismeretbővitő és mégis általános érvényű és szükségszerű ítéletek: úgy lehetséges ugyanis a tudomány is.

Az empiria nyujtotta ismeret synthetikus; vagyis ismeretünket bővíti; de ez ismeret a tapasztalatnak véletlen jellegénél fogva nélkülözi az a priori jelleget. Ha ezen a priori jelleget a tapasztalati anyag nem nyujtja s mint az arithmetika és geometria mutatja, mégis van szükségszerű és általános érvényű ismeretünk: úgy az anyagnak ezen alakító ereje nem származhatik magából a tapasztalati anyagból, a tárgyi világból, hanem csakis az *emberi ismerő elméből*, azon emberi elméből, a mely minden emberrel közös, s mely éppen ezért az általános érvényesség és szükségszerűségnek jellegével birhat is.

Így tehát tudományos ismeretre csakis úgy jutunk el, ha a tapaszatalati anyaggal (synthetikus elemmel) combináljuk a mi szemlélésünk és gondolkozásunk formáit (az a priori elemet); úgy hogy a tudományos ismeret tárgyát maga a dolog, úgy a mint az kívülöttünk, magában létezik (das Ding an sich) nem képezi, hanem csakis úgy, a mint az a mi formáinkban, tehát a mi elemünkkel megtoldva, vagyis úgy, a mint az nekünk feltünik, tehát csak a *phaenomenon* képezi.

Távol áll Kant attól, hogy a dolgot magában véve tagadná; a dolog magában véve csak az *ismerő* elme, a theoretikus ész számára *X*.

A tapasztalati világot anyaga szerint szemlélés és gondolkozás útján ismerjük meg. Így tehát a szemlélés és gondolkozás formáit kell a tudományos ismeret érdekében keresni.

Az első formákat keresi Kant a *transcendentalis Aesthetikában;* míg a gondolkozás formáit a *transcendentalis analytikában*. Ez utóbbi ismét két részre oszlik: t. i. a *transcendentalis Logikára* és a *transcendentalis Dialektikára.*

A) **A transcendentalis Aesthetika**, az embert *érzéki* természete szerint vizsgálja. Az ember mint érzéki az ismerés szempontjából nem ható, hanem csak befogadó a külső, véletlenül reá ható tárgyi világgal szemben. Az ember a szemlélésnél tehát *receptív*, a tér és az idő formáiban szemlél, a mennyiben minden tárgy vagy a tér vagy az idő formájában, a mely formák minden tárgytól eltekintve is megmaradnak — lép tudatunkba. A tér és idő nem fogalom, hanem csakis szemlélet, mivel mind a kettő csak egy, a melynek csak részei vannak, de nincsenek úgy, mint a fogalomnak képviselői. Ezen tér és idő szemléleten alapulnak az arithmetika és geometria tudományai.

B) **A transcendentalis analytika**

A) a *transcendentalis Logikában* az embert az értelem,

B) a *trancendentalis Dialektikában* pedig az ész álláspontjáról vizsgálja.

ad *A*) A trancendentalis Logika vizsgálódásainak tárgyát tehát az ember *értelmes* természete képezi. Az ember, mint értelmes lény, gondolkozik, itél. A gondolkozás az ember aktivitásán alapul. Nem más által meghatva gondolkozunk, hanem gondolkozunk azért, mivel emberek vagyunk.

A kérdés itt csak az, hogy mi képezi ezen gondolkozásunk minden közelebbi tartalomtól eltekintő állandó, általános mozgató alapelveit. Reá jutunk ezen mozgató elvekre, ha a gondolkozás eredményét, az itéletet különböző formáiban vizsgáljuk és ezen formáknak a tartalomtól eltekintő értelmét fogalmakban kifejezzük. Ezen végső fogalmak képezik a keresett kategoriákat.

Az itéletek összességét tekintve azok formailag visszavihetők a mennyiség, a minőség, a viszony és a módnak kategoriáira.

Ezen kategoriák hármas alosztályaikkal alkotják az ismert 12 tagú kanti kategoriák táblázatát:

Mindenség, Sokság, Egység.
Valóság, Tagadás, Korlátozás.
Állag és esedékesség, Okság—függés, Kölcsönhatás—közösség.
Lehetőség—lehetetlenség, Ittlét—nem ittlét, Szükségszerűség—véletlenség.

Ezen kategoriák szellemünk spontaneitásán alapulnak s így közvetlenül a tapasztalati anyaggal nem érintkezhetnek, mivel ezen érintkezés nem szellemünk spontaneitását, hanem receptivitását tételezi fel.

Így tehát a kategoriák alapján a priori itéleteket hozhatunk, de nem synthetikaikat.

Ha mégis akarunk ilyeneket: úgy *közvetítőre* szorulunk. Megtaláljuk azt az *időben*, a mely nem a külső, hanem a belső tapasztalat schemája, a melyben azonban feloldhatjuk a külső tapasztalat tényeit is s másrészt feloldhatjuk, illetőleg kifejezhetjük a kategoriákat is.

Ezen közvetitő munkásságot végzi az idővel a képzelő erő, a melyet miután nincs mástól meghatva, felkeltve *productiv képzelő* erőnek nevez Kant.

Nem concret képben, hanem általános körvonalban időszerűsíti az emberi szellem a kategoriákat: ezért nevezi ezeket Kant: az *értelem transcendentalis schemáinak*, mely schemákat nem az értelem, hanem a képzelő erő producálja.

I. Idősor = Szám (Zeitreihe). Ezen idősort megakasztva a kezdetben, Nyerjük az *egy*et, Később a sokat, Végre a mindent.

II. Időtartalom (Zeitinhalt). Megtöltött idő: A mi az időt megtölti, Üres idő, Megtöltődő idő.

III. Időrend (Zeitordnung). Az időben megmaradó, Az időben rendesen következő, A határozmányok rendes együttléte az állagban.

IV. Idő összfoglalat (Inbegriff aller Zeit). Mennyiben tartozik az időhöz: Egy *képzetnek* összhangzása az idő feltételeivel, Egy tárgynak időben való léte, Egy tárgynak minden időben való léte.

Ha a kategoriák alapján az idő schemáján át nézzük a tapasztalatokat, úgy a következő alaptételeket nyerjük:

I. Minden tünemény extensiv nagyság.

II. Minden tünemény intensiv nagyság (fok — az érzékelésben).

III. Az észleletek *szükségszerű* összekötése alapján van tudományos tapasztalat.

1. Minden változás daczára változhatatlan az állag, a substantia.
2. Minden változás a causalitáson alapul.
3. Minden együtt létező substantia — kölcsönhatásban áll.

IV. Az empirikus gondolkozás postulátumai:

1. a mi a tapasztalat formális feltételeivel egyezik, lehetséges,
2. a mi a tapasztalat materiális feltételeivel egyezik, való,
3. a mi a tapasztalat általános feltételeivel egyezik, szükségszerű.

A kategoriák alapján a transcendentalis idő schema segélyével tehát képesek vagyunk a tapasztalati tényeket, a tüneményeket tudományosan megismerni. A természeti tudományok e szerint lehetők.

Ez úton azonban csakis ismeretekre jutunk értelmünkkel.

De mi nem csak ismereteket akarunk, hanem akarunk ismeretet is, az ismeretek *egységét*.

B) Ezt postulalja a **transcendentalis dialektika szerint ész**-természetünk, mely mindenben az egységet keresi. Az egységet, a feltételezettnek elsejét, a melyből minden levezethető, a mely tehát *feltétlen*, az ész *következteti*. A következtetés háromféle. Így tehát az ész által követelt feltétlen: az eszme is háromféle lesz.

(Kant ugyanerre juthatott volna a gondolkozás subjectuma, objectuma és a kettő egységének gondolata alapján.)

A kategorikus következtetés — elvezet a gondolkozó subjectum absolut egységéhez. = lélek

A hypothetikus következtetés — a tünemények feltételeinek absolut egységéhez. = világ.

A szétválasztó (dilemmatikus) következtetés — minden gondolkozás és lét absolut egységéhez = Isten.

A feltétlen nem adott, hanem *feladat*.

Így tehát a theor. ész számára nem létezik; s a mennyiben mégis felveszszük s a kategoriák alapján feldolgozzuk, ellenmondásokra, tarthatatlanra jutunk:

1. ψυχολογ-iai paralogismusra,
2. kosmologiai antinomiákra,
3. Isten létének meddő bizonyitásaira.

A theor. ész a feltételezettnek körében mozog, a phaenomenon körén nem lép túl. Mégis ez eszméket irányitókul szivesen veszi; de az ismeret constitutiv elemeiként el nem ismerheti.

Regulativ és nem constitutiv jellegűek amaz eszmék.

Így tehát a következőkben összegezhetők a theoretikai ész kritikájának tartalma:

A) Az érzékiség a tér és idő schemáival — *receptiv* (az alaki tudományok lehetők), de átmenetként a *képzelő erő* a transcendentalis idő schemájával *productiv*.

B) Az értelmiség — a kategoriák fogalmaival — *spontan* (term.-tudományi ismeretek lehetők).

C) Az *ész* — a föltétlennek, mint egységnek eszméjével, mely minthogy nincs itt mi sem adva, hanem csak *feladattal* állunk szemben — nem alkothat ismeretet, de irányithat az ismeretben.

A feltétlent a theor. ész megismerni nem képes; mivel a theor. ész számára a feltétlen nincs adva. A theor. ész a tüneményi világhoz (phaenomenon) van kötve s így a feltételezetthez.

A feltétlen nincs, hanem *legyen!* A feltétlen nem adott, hanem *feladat.*

A feladat nem a theor. észre, hanem a gyakorlati észre, *nem* szellemünk *megismerő*, hanem **akaró** irányzatára vonatkozik.

Az akarás motivumát nézve ez is kettős, és pedig szintén *érzéki-* és *ész*-természetünk szerinti.

Az első alapján a tiszta ész kritikájának megfelelőleg mi vagyunk *befogadók!*

a *hatók* pedig a kívülöttünk létező tárgyak, a melyek a mi akarásunkat mozgatják, részint a vonzás, részint a taszítás alakjában. Kedv és kedvetlenség: kedv — boldogság utáni vágy, hajlam; illetőleg a kedvetlenség és boldogtalanság elkerülésére irányuló vágy, hajlam az akarásra ható erők.

Minthogy ezen motivumok a *külső* tárgyaktól függenek, s azonkívül *érzéki* természetünk meg*hatott*ságán alapulnak: az ily motivumok alatt álló és érvényesülő akaratot *empirikus akaratnak* nevezzük.

Ezen empirikus akarat tárgya és alanyi meghatározottsága alapján *feltétes, esetleges, változó, subjectiv jellegü;* a miért is ezen akarásnak semmi köze sincs a *feltétlenhez.*

Ily viszonyba csak úgy juthatna, ha az akaratot motiváló hatalom, a melyet Kant maximának nevez — az *általános törvényhozás elvévé* válna.

Ezen akaratnak azonban sem tárgyi meghatározottság alatt sem pedig érzéki kedvhatás alatt nem szabadna állani: mivel mindkét esetben csakis feltétes, véletlen jellegü akarásra jutunk.

Ha az akarás nincs tárgyi meghatározottság alatt: akkor az akarást motiváló maxima, illetőleg törvény csakis *formalis* lehet; ha pedig nincs a kedv — kedvetlenség hatása alatt, ha semmiféle önző érzelmek hatalma alatt nem áll, hanem ellenkezőleg, ezekre való tekintet nélkül érvényesül: úgy az a maxima-törvény *kategorikus.*

Milyen alapon nyerhetünk ily formalis jellegü kategorikus törvényt?

Csak a föltétlent követelő *ész-természetünk* alapján.

Midőn önmagunk, saját ész-természetünk alapján, tehát sajátos lényegünk alapján határozzuk meg akaratunkat feltétlenül: **szabadok** vagyunk. Ezen meghatározás benső ténye tehát akaratunk szabadságának alapja. Mert autonomok vagyunk: azért vagyunk szabadok.

A feltételezettség érzéki világából, az empirikus világból ezzel kiemelkedtünk s így egy intellectusi, egy *intelligibilis világ* tagjaivá váltunk.

Az ész-törvény ezen formalis kategorikus imperativus követésénél azonban a realis életben kétféle lehetőség áll előttünk.

II. Követjük az ész-törvényt, azért, mivel ez hasznunkra, kedvünkre van, mivel az ily cselekvés a köztudat követelményeinek megfelel. Cselekvésünk ezen esetben *legalis*, törvényszerű. Az ily cselekvés tehát csak az észszerűnek formájával, de nem bír annak tartalmával.

III. Hogy cselekvésünk *moralissá* is legyen, ahhoz az észszerűnek megfelelő **érzület** is szükséges.

Melyik az az érzület?! Önzőnek, kedvszerűnek, ön- vagy mások tetszésére irányulónak nem szabad lennie. Minden önzés, minden tetszés a kategorikus imperativussal szemben elnémul, elsilányul: *Hódolat* a feltétlennel szemben: az egyedül lehető érzés! Szabadon, a feltétlen előtti hódolattal követni az ész törvényét: ez a **moralis** cselekvésnek jelleme.

Ész-természetünkön nyugvó ész-törvényeknek hódolattal, belső szükségszerűséggel, ezért is szabadon való követése, ez az emberi cselekvés igazi módja.

Midőn így cselekszünk **erényesek** vagyunk.

Minthogy ez az *erényesség* nem véletlen, subjectiv valami, hanem ész-természetünk feltétlen törvényének szükségszerű követése: azért is ennek meg **kell** lennie. Kell erényesekké válni.

Minthogy pedig addig, míg élünk, érzékiek is vagyunk s így a külvilág és saját érzéki természetünk hatása alatt is állunk: ezért is ezen életben mindig erényesek s így igazán erényesek nem lehetünk. Kell azonban, hogy erényesekké váljunk. Nem marad tehát egyéb hátra, minthogy túléljük érzéki életünket, s így mint ész-lények *halhatatlanok* legyünk.

Van azonban ész-természetünknek még egy másik követelménye: t. i. az, hogy az erénynek — a boldogság — a külső

A feltétlent a theor. ész megismerni nem képes; mivel a theor. ész számára a feltétlen nincs adva. A theor. ész a tüneményi világhoz (phaenomenon) van kötve s így a feltételezetthez.

A feltétlen nincs, hanem *legyen!* A feltétlen nem adott, hanem *feladat*.

A feladat nem a theor. észre, hanem a gyakorlati észre, *nem* szellemünk *megismerő*, hanem **akaró** irányzatára vonatkozik.

Az akarás motivumát nézve ez is kettős, és pedig szintén *érzéki*- és *ész*-természetünk szerinti.

Az első alapján a tiszta ész kritikájának megfelelőleg mi vagyunk *befogadók!*

a *hatók* pedig a kivülöttünk létező tárgyak, a melyek a mi akarásunkat mozgatják, részint a vonzás, részint a taszítás alakjában. Kedv és kedvetlenség: kedv — boldogság utáni vágy, hajlam; illetőleg a kedvetlenség és boldogtalanság elkerülésére irányuló vágy, hajlam az akarásra ható erők.

Minthogy ezen motivumok a *külső* tárgyaktól függenek, s azonkivül *érzéki* természetünk meg*hatott*ságán alapulnak: az ily motivumok alatt álló és érvényesülő akaratot *empirikus akaratnak* nevezzük.

Ezen empirikus akarat tárgya és alanyi meghatározottsága alapján *feltétes, esetleges, változó, subjectiv jellegű;* a miért is ezen akarásnak semmi köze sincs a *feltétlenhez*.

Ily viszonyba csak úgy juthatna, ha az akaratot motiváló hatalom, a melyet Kant maximának nevez — az *általános törvényhozás elvévé* válna.

Ezen akaratnak azonban sem tárgyi meghatározottság alatt sem pedig érzéki kedvhatás alatt nem szabadna állani: mivel mindkét esetben csakis feltétes, véletlen jellegű akarásra jutunk.

Ha az akarás nincs tárgyi meghatározottság alatt: akkor az akarást motiváló maxima, illetőleg törvény csakis *formalis* lehet; ha pedig nincs a kedv — kedvetlenség hatása alatt, ha semmiféle önző érzelmek hatalma alatt nem áll, hanem ellenkezőleg, ezekre való tekintet nélkül érvényesül: úgy az a maxima-törvény *kategorikus*.

Milyen alapon nyerhetünk ily formalis jellegű kategorikus törvényt?

Csak a föltétlent követelő *ész-természetünk* alapján.

Midőn önmagunk, saját ész-természetünk alapján, tehát sajátos lényegünk alapján határozzuk meg akaratunkat feltétlenül: **szabadok** vagyunk. Ezen meghatározás benső ténye tehát akarásunk szabadságának alapja. Mert autonomok vagyunk: azért vagyunk szabadok.

A feltételezettség érzéki világából, az empirikus világból ezzel kiemelkedtünk s így egy intellectusi, egy *intelligibilis világ* tagjaivá váltunk.

Az ész-törvény ezen formalis kategorikus imperativus követésénél azonban a realis életben kétféle lehetőség áll előttünk.

II. Követjük az ész-törvényt, azért, mivel ez hasznunkra, kedvünkre van, mivel az ily cselekvés a köztudat követelményeinek megfelel. Cselekvésünk ezen esetben *legalis*, törvényszerű. Az ily cselekvés tehát csak az észszerűnek formájával, de nem bír annak tartalmával.

III. Hogy cselekvésünk *moralissá* is legyen, ahhoz az észszerűnek megfelelő **érzület** is szükséges.

Melyik az az érzület?! Önzőnek, kedvszerűnek, ön- vagy mások tetszésére irányulónak nem szabad lennie. Minden önzés, minden tetszés a kategorikus imperatívussal szemben elnémul, elsilányul: *Hódolat* a feltétlennel szemben: az egyedül lehető érzés! Szabadon, a feltétlen előtti hódolattal követni az ész törvényét: ez a **moralis** cselekvésnek jelleme.

Ész-természetünkön nyugvó ész-törvényeknek hódolattal, belső szükségszerűséggel, ezért is szabadon való követése, ez az emberi cselekvés igazi módja.

Midőn így cselekszünk **erényesek** vagyunk.

Minthogy ez az *erényesség* nem véletlen, subjectiv valami, hanem ész-természetünk feltétlen törvényének szükségszerű követése: azért is ennek meg **kell** lennie. Kell erényesekké válni.

Minthogy pedig addig, míg élünk, érzékiek is vagyunk s így a külvilág és saját érzéki természetünk hatása alatt is állunk: ezért is ezen életben mindig erényesek s így igazán erényesek nem lehetünk. Kell azonban, hogy erényesekké váljunk. Nem marad tehát egyéb hátra, minthogy túléljük érzéki életünket, s így mint ész-lények *halhatatlanok* legyünk.

Van azonban ész-természetünknek még egy másik követelménye: t. i. az, hogy az erénynek — a boldogság — a külső

boldogság is megfeleljen. A summum bonum (erény) még csak így válik bonum *consummatummá*.

A kettőnek okozati összefüggésben kellene egymással lenni.

Tényleg azonban nincsenek; sőt nem is lehetnek: mivel az érzéki- és az ész-természet egymással ellentétes.

Valamint az értelem kategoriái és az érzékiség receptivitásán alapuló tüneményi világ közt közvetítőre volt szükség: úgy az erény és a boldogság közt szintén közvetitő hatalomra van szükség, a mely épp úgy, mint amott a productiv képzelő erő transcendentalis idő schemájában megadta a közvetitést a kategoriák és a tüneményi világ közt: épp úgy fölötte állva a boldogság és az erény világa fölött a kettőnek megfelelősségét létesítse. Az erkölcsi és a természeti világrend fölött Isten áll. Így tehát a gyakorlati ész feltétlenül követeli Istennek, mint ezen közvetítő hatalomnak létét.

Isten által létesül e szerint a consummatum bonum: az erény és a boldogságnak megfelelősége.

A mire tehát a theor. ész képtelen volt: arra képes a gyakorlati ész. Az eszméket, a feltétlenül létezőket, a Ding an sich-et a theor. ész nem tagadta ugyan: de ezen eszmékről mit sem állíthatott. Ez eszmék x-ek maradtak. A gyakorlati ész ezen eszmék létezését feltétlenül követelte s mint ész-természetünkön alapuló valóságokat számunkra megmentette.

A kérdés, a mely előtt most állunk, az:

A) hogy vajjon ily alapon írhatunk-e paedagogikát és

B) ha irunk, minő lesz ezen alapnak megfelelően ennek beosztása, alakja?

A czél világos, hogy nem lehet más, mint az embernek, az egyes embernek moralizálása: a szabadság álláspontjára való emelése, a midőn az ember hódolva az ész törvényének feltétlen tekintélye előtt, akarja azt, s így követi annak parancsát s követve igy a parancsot erényessé válik.

Kérdés, I. hogy ezen álláspontra felemelhető-e az ember. Közvetlenül nem! Mert a moralitás a szabadságon alapul. Ezt nem adhatjuk mi az embernek; mivel így megszünne a szabadság éppen szabadság lenni.

De más kérdés az, hogy vannak-e kedvező körülmények, a melyek közt e szabadság inkább kifejlődhetik, illetőleg kedvezőtlen körülmények, a melyek ennek kifejlődését megakasztják.

Ha az ész-törvény az érzékiséggel ellenkezésben áll; ha az érzékiségen alapuló maximák és ezek útján érvényesülő hajlamok esetleges, véletlen jellegűek, míg a moralitás álláspontján nyugvó elvek általánosak és feltétlenül kötelezők: úgy az önkényes, véletlen jellegű hajlamok visszaszoritása, fékezése, az objectiv moralitás, tehát a legalitásnak kikényszeritése, illetőleg ebbe való belenevelés határozott közeledés lesz a subjectiv értékű, érzületű, a szabadságon nyugvó moralitásra nézve is.

Ha tehát Kanti alapon nem is vagyunk képesek a moralitást *megteremteni:* úgy mégis képesek vagyunk a növendéket annak *közelébe hozni* s így képesek vagyunk őt erre *nevelni.*

II. Vogt által emelt azon aggodalom, hogy nem lehet nevelni, oktatni; mivel a transcendentalis aesthetika és logika schemái, illetőleg kategoriái a *priori* léteznek s így mint már is létezők nem létesitendők s így nem nevelendők: szintén a komolyabb és elfogulatlan vizsgálódással eloszlatható.

Vajjon képes-e Vogt mint a Herbartianusok orthodox képviselője a képzetieskedés minden megerőltetésével a növendékben az idő, a tér schemáját a szemlélettől eltekintve megcsinálni, avagy a kategoriákat gondolkozás nélkül a gyermek lelkébe lassankint behelyezni?! Maga a vállalkozás absurdum; mivel ez esetben a legelvontabbat kellene előbb adni: a mi pedig a paegogia és psychologia általánosan elismert elvével ellenkezik. Ha pedig a szemlélettel és a gondolkozással akarjuk azt belehelyezni: ugyancsak absurdum volna maga e vállalkozás; mivel minden szemléletet, minden tüneményt csak a térben és az időben szemlélünk; mivel minden gondolkozásnak constitutiv és reguláló tényezőjét a kategoriák képezik. Tér, idő kategoriák vannak, mert *ezek* formáiban szemlélünk, gondolkozunk.

De menjünk még egy lépéssel tovább! Miképpen vagyunk az egyéniséggel?! a mely ethisált alakjában éppen a szabadság, a moralitás álláspontján érvényesül?! A nevelést megelőzőleg meg van-e, avagy a nevelés létesiti-e azt?!

Ha *nincs meg:* akkor a moralitás lehetőségének ezen feltételét a nevelőnek meg kell csinálni. Ez esetben arra vállalkoznék, a mi a föntebbiek (I.) szerint éppen lehetetlen; mert megszüntetné a szabadságot, a moralitást. Herbart is külömben az egyéniséggel mint létezővel számol. Ha pedig *meg*van: akkor az időnél, térnél és a kategoriáknál sokkal több is van meg: s ha amazok

létezése miatt lehetetlen a nevelés: úgy az individualitás létezése miatt még inkább lehetetlen volna a nevelés.

Vogt is belebotlik abba a gyakori hibába, mely a létet és ismeretet egymással összetéveszti. Sok van a lét szempontjából, a mi még nincsen az ismeret szempontjából: söt egyáltalában úgy áll a dolog, hogy ismeret csak a létezőről (a lehető is a gondolatban létezik) van. Elsö a lét, ezt szemléljük, ennek alapján gondolkozunk.

Szemléletekből vonjuk el a tér és az idö schemáit: úgy hogy a tér és az idö schemája *ismeretünk* számára még csak a szemlélet alapján keletkezik; holott a valóság szempontjából minden szemléletnek már is formalis feltétele a tér és az idő volt: minden tüneményben benne van, (akkor is, ha mi adjuk hozzá; mert csak ezen formával lesz a tárgytól kiinduló recipiált hatás tüneménynyé.) mint forma a tér és az idő. Igy tehát bármely philosophiai iskolához tartozzunk: időben és térben szemlélünk; s didaktikai munkásságunk az idő és térrel szemben akár a priori, akár a posteriori forma legyen az, nem lehet más, minthogy lassanként az abstrahálás útján emeljük ezen *létező* formákat a növendékben is **tudatra**, s így tegyük azokat tudottakká.

S tökéletesen így vagyunk a kategoriákkal. Ezek nélkül tényleg nem gondolkozhatunk, úgy mint nem beszélünk a nyelv szabályainak követése nélkül. A nyelvet azonban nem a szabályok útján tanuljuk meg; nem ezek ismertetése előzi meg a nyelvnek tanulását, hanem megtanuljuk először a nyelvet s ezen birt nyelvből vonjuk ki a szabályokat. Szabályosan gondolkozunk, szabály szerint beszélünk; birjuk tehát a gondolkozás kategoriáit és a nyelv szabályait: s még csak ezután foglalkozunk tudományosan a kategoriákkal, a nyelv szabályaival.

A birtok ez esetben nem teszi a foglalkozást lehetetlenné, hanem ellenkezöleg csakis ezen birtok alapján foglalkozhatunk a logikával, a grammatikával. A létező tudatra emelendő.

A létezőnek ezen tudatra való emelése nem csekély, hanem ellenkezőleg igen komoly munka. Az oktatásnak tehát legkevésbbé sem lehet akadálya az aesthetikai és logikai formáknak birtoka, a priorismusa, hanem ellenkezöleg a rationalis oktatásnak feltétele. Szemléletekből fogalmakhoz; concretumból az abstractum felé, egyes szemléletekből, egyes gondolatokból az elvont formák, az

elvont kategoriák felé: ez a didaktika követelményének megfelelő út. Ezen úton Kanti alapon járhatunk.

Lehetséges tehát ezen alapokon a paedagogiai és didaktikai elmélet.

B. Ha lehető a paedag. és didaktikai elmélet: a kérdés már most az, hogy minő lesz ezen elméletnek az alakja? hány részre, minő tartalommal oszlik fel a mű?!

Eltekintünk egyelőre egészen Kant művétől; s csakis az előterjesztett alapokra támaszkodva, ezen sajátos Kantnak szellemében igyekezni fogunk a Kanti nevelési elméletet construálni. Még csak ezután veszszük elő Kantnak Rink által kiadott művét.

Az alapoknak schemája a következő:

A theoretikai ész kritikájából.

A) transcendentalis Aesthetika:

I. *Érzékiség*, mely a külső hatásokkal szemben **receptiv**, elhelyezve a tapasztalatait a *tér és idő szemléleti* schemájában, *átmenetként* működik a *képzelő erő*, a transcendentalis idő schemájával *productive* előállítva a *psychologiai fogalmat*.

B) transcendentalis Logika:

II. *Értelmiség* — a kategoriák útján **spontan** s ezen logikai fogalmak alá foglalva *mindent*, a mi tünemény — e fölött a *természeti törvény kényszerűségével* uralkodik. A természettudomány ez alapon lehető.

C) transcendentalis Dialektika:

III. *Ész* tárgya: az eszme, a *feltétlen*, mely éppen ezért nem *adott*, hanem *feladat* s mivel nincs adva (mert nem tünemény): azért a theor. észnek, a tudományos kutatásnak *tárgya sem lehet*. Ha mégis tárgynak veszszük: paralogismusokra, antinomiákra, függő ontilogiai bizonyításokra jutunk.

Mégis a feltétlennek, mint egységnek az eszméje, ha nem is constituálja az ismeretet; mégis regulázza.

A praktikai ész kritikájából.

I. *Érzékiség: külső javak* vagy bajok által kellemesen vagy kellemetlenül meghatva *kívánások* keletkeznek, melyek ismé-

telten kielégítve *hajlamokká* válnak *(Utilitarismus! Eudaemonismus!)*; a melyek mint *maximák* határozzák meg az akarást.

II. Értelmes, okos *alkalmazkodás* útján magunk kedvéért tehát érzéki rugó (haszon) alapján, vagy mások kedvéért, tehát tetszés, elismertetés, ambitio kedvéért az objectiv ész-törvényt teljesítjük; de megfelelő belső, subjectiv, érzületi meghatározottság nélkül = **legalitás**.

III. Ész álláspontja = **moralitás**. Az eszme, mint feltétlen, tehát mint **feladat** lép elibénk s így ész-természetünk alapján ezért is minden mástól függetlenül, tehát *szabadon kötelez*.

A kötelezés — mivel a *tárgyi* világra *nincs* tekintettel — *formalis*.

Cselekedjél úgy, hogy cselekvésed maximája az *általános* törvényhozás *elve* lehessen.

A feltétlen kötelezettség a teljesítés lehetőségét is involválja, tehát feltétlenül szükséges az erény.

Az ész-törvény végre követeli az erény és boldogság megfelelőségét:

Így tehát megnyertük az erény követelése alapján: a a *lélek halhatatlanságát;*

az észtörvénynek feladati jellegével: a *szabadságot* (antinomia),

az erény és boldogság megfelelősségével: *Isten létét.*

Világos, hogy ezek alapján a Kanti nevelési elmélet is három részben tárgyalandó; és pedig úgy, hogy tekintettel vagyunk

I. az emberre, érzéki természete szerint,

II. általános, értelmi socialis természete szerint,

III. egyéni sajátos szabad ész-lényi feltétlen értékű természete szerint.

Dr. Schneller István.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Kereskedő László: **Néhány útmutatás a műélvezéshez.** Szatmár, Pázmány-sajtó, 1901.

Ily czim alatt adott ki Kereskedő több mint két ívet készülő aesthetikai munkájából, mint lap alatti jegyzetben erről értesít. Azzal a megjegyzéssel küldte be hozzánk a füzetet, hogy kéri a szives kritikát. Nos tehát elmondjuk gondolatainkat, melyek a munka olvasásakor és a munka olvasása után támadtak.

Említett lap alatti jegyzete értelmében e készülő munkáját az érettebb ifjúságnak és a nagy közönségnek szánta. „Mind az öt művészet élvezéséhez szabályokat, útmutatásokat, magyarázatokat akar" benne adni s még a főbb művészeti kérdéseket, mint a művészetek határai, a témaválasztás, eszményités, stil, műremekek rangsora, művészet és erkölcs viszonya, akarja úgy elemezni, hogy ezáltal műizlésre segitsen.

Nos alapjában véve nem lehet ellenvetésünk szerzőnk ilyetén szándéka iránt. Igaz, hogy az aesthetikának, mint tudománynak csak egy lehet a czélja, mint a többi tudományoknak is s ez az igazság kutatása minden mellékczél nélkül. Az aesthetika csak úgy az igazat keresi az aesthetikai jelenségekben, mint a physika a physikai jelenségekben, a chemia a chemiai jelenségekben, akár elősegiti ezzel a műizlést, akár nem. De a szorosan tudományos aesthetika mellett szükségünk van afféle gyakorlati czélú alkalmazott aesthetikára is. A kettő között a viszony körülbelül az, a mi például a zene tudományos elmélete és a zenészek számára készült gyakorlati czélú zeneelmélet közt található.

Ily gyakorlati czélú aesthetikai munkának egyik részletével állunk itt szemben. Most természetesen csak ehhez a részlethez szól-

hatunk hozzá. Négy fejezetet közöl benne. Szól pedig az első fejezetben a műízlésről művészetről általában, a többiekben külön-külön utasításokat s magyarázatokat ad a zenei, az építészeti és a szobrászati alkotások élvezéséhez.

A műízlésről szólva elméleti fejtegetés helyett helyesen viszi az olvasót gyakorlati czéljához képest rögtön a műremekekhez. Sőt talán e részben nem ártana, ha még népiesebb és egy kissé bővebb beszédű lenne. A drámánál például csak Katonát és Madáchot említi. Nos pedig Kisfaludy mellett Szigligeti sok jóízű darabját, Csiky Gergely pompás társadalmi darabjait s Tóth Ede mély érzésű műfaját bátran felemlíthette volna. Az ízlésről szólva helyesen hangsúlyozza, hogy az emberi szervezetben és lélekben gyökeredzik, de a divat fontos szerepét eleinte semmibe se veszi, később ugyan maga mondja elég találó hasonlattal, hogy a divat az *ízlés időjárása*.

A művészetek hatásáról szólva helyesen emeli ki az érzékek útján bejött hatás *szétágazódását* belső világunkban. De talán megemlíthette volna, hogy honnan vette a szétágazódás e találó kifejezését az itt szóban forgó jelenségről. Épp úgy a hol később a művészi hatás magvát tevő kellemes, kellemetlen érzésről szól és ennek magyarázatát „véredényeink fájdalmas szűkülésében" és jól eső tágulásában találja, meg kellett volna említeni a forrást![1] Ezek a dolgok még nem oly közkeletűek, mint a physika valamely egyszerű tétele, a melynél ma már nem teszszük oda, hogy ki formulázta azt annak idején.

A zenéről szólva helyesen emeli ki Helmholtz gondolatát, hogy a zene mozgást fejez ki, erőnek, a kedélyhangulatnak mozgását. A kifejezést azonban népiesíteni akarta s kissé homályos lett: a lelki erők képe. Általában örömmel tapasztaltuk, hogy ha nem is nevezi meg mindig, hogy honnan merít, de felhasználja a legújabb magyarázatokat is.

Jó gyakorlati utasításokat ad a zenei játszáshoz, találó megjegyzésekkel a zongora, a czimbalom, a fuvola, hegedű sajátos jelleméről és kezeléséről, az összjátékról és a zene élvezetéről. Lelkünk mintegy utána *danolja* a dallamot s azért nagy kár hirtelen tapsvíharral elvágni valamely finom, légies melódia véghangjait.

Sok jó dolgot sorol fel az építészetről is, de ha részletesen

[1] Mind ez elméleteknek s az előbbi találó műszónak forrására nézve eligazít a *Positiv Aesthetika*.

szól az épület rendeltetésének kifejeződéséről a külsőben, épp úgy szólnia kellene az *építészeti anyag problémáról.* Nem mindenféle anyagot használhatunk akárhol, akármilyen alakban. A vasat csak itt s a vasoszlopot csak ily karcsú alakban. Vassal nem utánozhatunk kőoszlopot stb.[1] S ha bőven szól a görög templomok szépségéről, nem ártott volna felemlíteni, hogy a görög templom szép egyenes vonalai voltakép mind finom görbék olyatén hajlással, hogy a perspektiva természetes torzításával nagyszerű egyeneseknek látszanak, holott ha igazán egyenesek volnának, ily nagy arányokba kellemetlenül torzulnának a perspectiva hatása alatt. *Francis Cranmer Penrose* kezdő angol építész jött erre rá finom mérések alapján, melyeknek közlésével híres emberré vált. Annál inkább felemlíthette volna ezt Kereskedő, mert a Szent Péter templom kupolájáról megjegyzi, hogy azért olyan szép, mert a legerősebb ellenállású görbét alkalmazta benne Michelangelo. Penrose már 1845, 46 s 47-ben végezte e tekintetben korszakos méréseit, de azért még sokan nem tudnak róla.

A különféle építészeti stilek associativ jelentős voltáról, kifejező szerepéről talán többet is mondhatott volna, ha Fechnernek idevágó, a vonalak associativ jelentéséről szóló gondolatait felhasználja.[2] Ha másutt olyan részletes, a barokk s rokkokónál mért nem említi fel a kihajló csigavonalat, a *volutát* és a Babel franczia építésztől származó jellemző *kagyló-díszt.*

A magyar stilről szólva még a jövőtől várja, hogy a székely kapuk patkóívét felhasználják. Hiszen ezt már sokan felhasználták. Legutóbb a párizsi kiállításon is láthattuk. Itt szólhatott volna az iparművészeti palotáról, a párizsi kiállítás magyar épületeiről, Lechner, Bálint és Jámbor ez irányú csak elismerést érdemlő törekvéseiről.

A szobrászatról már nagyon keveset kaptunk. Úgy látszik, ez csak töredék a munkában lévő fejezetből. Épp azért nem szólhatunk hozzá, noha itt sok érdekes dolgot mondhatnánk, hiszen szobrászatunk csak most lesz igazán népies, nemzeti.

Általában örömmel tapasztaljuk, hogy a szerző eredeti szándékához hiven, a nagyközönségnek és az ifjúságnak akarván irni, el is találja sokszor a kellő népies hangot. Ez irányban azonban még népszerűbb, hogy úgy mondjuk, még fülbemászóbb hangra kell törekednie. Az ily gyakorlati aesthetikai tanácsok csak úgy fognak valamit

[1] *Positiv Aesthetika.* 198—199. l.
[2] *Positiv Aesthetika.* 221—222. és 229—301. l.

érni, ha mintegy önként lopják be magukat az olvasó lelkébe a stilus, a nyelv sajátos bájával, színességével.

Ha itt is ott is kiegészitgeti munkáját s itt is ott is még népiesebbé, még fülbemászóbbá simitja stílusát, alkalmas gyakorlati czélú munkácska válhatik belőle, melyet örömmel ajánlhatunk az ifjúság kezébe is s melyet haszonnal forgathat a nagyközönség is.

Dr. Pekár Károly.

Kurt, **Die Willensprobleme** in systematischer Entwickelung und kritischer Beleuchtung. Weimar (Wagner), 1902. 93 lap. Ára 1.50 márka.

Az akarat szabadsága vagy megkötöttségének a kérdése az élet és a tudomány egyik legnehezebb és legmélységesebb kérdéseinek. Méltán nevezhető *Pauer* Imrével a kérdések kérdésének, a problemák problemájának, mely igen közelről érdekli a theologust, a jogászt, a bölcselőt, a történetírót és a sociologust egyaránt. Az emberiség legnagyobb gondolkodói foglalkoztak vele Augustinustól és Pelagiustól kezdve a reformatión át föl Kantig, sőt a legújabb időkig. Ma a socialis kérdés újból felszinre vetette, s Német- és Franczia-országban számosan foglalkoznak e mélységes problemával. Irodalmát *Pauer* I. „Az ethikai determinismus elmélete" cz. művében és *Dr. Sz. M.* „Az akarat kérdése" cz. tanulmányában találja meg az olvasó.

Szerzőnket is jelzett művében e problema foglalkoztatja, és pedig, mint már czímében is jelzi, „rendszeres kifejlődésében és kritikai megvilágitásában". Tudományos meggyőződését tekintve, kezdettől fogva a determinista felfogás híve, mivel szerinte „az indeterminista elmélet az emberi szabadságról és felelősségről a gondolkozás s a tapasztalati tények örök s változatlan törvényeivel össze nem egyeztethető." „Úgy az egyének, mint a népek élete békülékenyebb, enyhébb és megismerhetőbb jelleget nyer azzal, ha fölismertük a történeti élet feltételezettsége determinista elméletének megdönthetetlen igazságát, a melynek világánál a végzetes büntetés helyére a védelem fogalma s az embernek kényszer-rendszabályokkal való megjavitása lép."

Szerző a maga monographiájában az indeterminismus elméletében foglalt ellentmondások földerítésére és Spinoza értelmében a determinista felfogásnak a maga összes követelményeiben való meg-

világítására törekszik bő tudományos alapon, a tárgy alapos ismeretével s éles kritikai érzékkel. Épp azért előrebocsátja az alapfogalmakat, majd az akaratelmélet rendszeres kifejlődését ismerteti, s végül az ú. n. látszólagos ellenvetéseket czáfolja. Van tehát a műnek egy positiv alapvető, rendszeresen fölépítő és tudományos kritikai része. Lássuk azokat egyenként.

Műve első részében „alapfogalmak s azok bővebb kifejtése" cz. alatt úgyszólván az akaratéletet analysálja Ez alapfogalmakhoz sorozza az ösztönt, a külső és belső indokot („motivum"), a szorosabb értelemben vett akaratot s az ént („Ich"). Az ösztön szerinte egy az emberi szervezetben gyökerező érzéki, kedélyi vagy szellemi szükségletnek kielégítésével azonos, a melynek nyomában öröm vagy örömtelenség („Lust, Unlust") fakad. A motivum a tudatra jutott ösztönnel azonos, mely viszont belsőnek és külsőnek mondható. Az akarat a legerősebb benső motivum, mely nem más, mint „a képzetek, gondolatok, érzések és vágyak combinatiója," a miből viszont következik, hogy az akarat az egyes lelki tehetségektől függetlenül nem gondolható. Egy „akarat önmagában véve" még csak formailag sem képzelhető, mert ha elveszszük az akarattól a képzetek, gondolatok, érzések, képzeletek és vágyak világát, semmi sem marad. Az akaratélet sajátos meghatározója a reája ható legerősebb ösztön, de végzetes tévedés azt hinni, mintha az akaratelhatározás világában a meggondolásé vagy az értelemé volna a döntő szó. Végül az ént úgy definiálja a szerző, hogy az az egész tudatos személyes élettartalomnak egységes összefoglalása, mely igy a képzet, a gondolkozás, az érzés s az akarás alaperőiből van összetéve. Az eddigi metaphysika egyik alaptévedése, hogy úgy az akaratot, mint az azt hordozó ént önálló substantialis valóságnak vette, holott az abban az értelemben „absolut semmi"

Rendszeresen fölépítő részében az egyéni s a történeti élet szükségképi kifejlődésének tanát ismerteti. Minden egyes cselekvőség bizonyos törvényszerű folyamat eredménye, mely törvényszerűség kizárja az esetlegességet vagy önkényt az akaratélet köréből. A szellemi élet sincs kivéve a szükségképeniség törvénye alól, mivel minden physikai vagy szellemi erő „szükségképen hat és működik." A psychophysika érvénye az ethikára is kiterjed. Az akaratélet e szükségképi lefolyását a következő tapasztalati tényekre alapítja:

a) A szellemi élet tényei az agyrendszer minőségével és működésével szerves kapcsolatban vannak.

b) Az abnormis agyfejlődés szellemi abnormitásásokat is szül.

c) A vérkeveredés nagy befolyással van az agyrendszerre, s igy a szellemre és a kedélyre.

d) A víz, levegő, világosság, táplálkozás és mozgás üdvös befolyással vannak a lelkileg megbetegedett emberi szervezetre.

e) Az agyrázkódtatás végzetes hatással van a szellemre, a mi az alkohol mértéktelen élvezetére is vonatkozható.

f) Az agysérülés alapjában alakítja át a jellemet.

g) Az agygyuladás a lelki élet zavarát vonja maga után.

h) A vérvesztésnek a legnagyobb szellemi akadályok a folyományai.

E kétségtelen tapasztalati tényekből kiviláglik, hogy az anyag és a szellem elválaszthatatlan benső kapcsolatban van egymással, a minek alapján az agyat önállóan kormányzó szellem fölvétele a legnagyobb képtelenség. E tekintetben szerző főleg *Herz* „Grundlinien einer angemeinen Psychophysiologie" cz. művére utalja az olvasót.

A fentebbiekből továbbá következik, hogy a szabadság s az önfelelősség fogalma a szükségképeniséggel való ellentétében ellentmondásos s igy értelem nélkül való. Szólhatunk politikai, socialis, vallási, szellemi vagy erkölcsi szabadságról, vagy a sajtó s a gyülekezés szabadságáról, de sohasem a szabadságról magában véve. A szabadság kérdésének gyakorlati súlypontja moralis téren keresendő, s az egész világtörténelem tiltakozik az emberrel veleszületett ú. n. Kant-féle kategórikus imperativus fölvétele ellen. Az ember mindig csak azt akarhatja, a mit az adott viszonyok között és a reá ható motivumok mellett *akarnia kell.* A causalitas törvénye törvénye az akarat s az erkölcsiség világának is. A jóban való öröm s a gonosznak undora egyik reá legerősebben ható ösztön. Az akarat szabadságát észszerűen definiálni sem lehet. A jó nevelés és környezet s a lelki tehetségek harmonikus kiművelése az akarat legjobb nevelő eszközei. A motivumok tisztaságán és ható erején van az akaratélet hangsúlya.

Végül műve kritikai részében a szerző a látszólagos, ú. n. „dialektikai" ellenvetéseket czáfolja. Az ellenvetések kritikai czáfolatát a megdönthetetlen realis tapasztalati tényekre alapítja. Azok világánál tekintve, az akarat szabadságának következményeiben végzetes, sőt „unheimlich" tana „ellentmondásos torzképnél" egyébnek nem vehető, s minden pontjában a causalitas megdönthetetlen törvényébe ütközik. S az ú. n szabadságérzet is, a melyből az akarat szabadságát levezetni gondolták, kizárólag egy félrevezetett logiká-

nak a produktuma, a melyet a jó és a rossz közötti közömbösség fölvételével sem lehet megdönteni. Az akarat szabadságának védői szeretnek Kant, Schelling és Schopenhauer példájára hivatkozni, a midőn különbséget tesznek az akarat immanens lényege (Kant: „intelligibilis" lénye) s annak külső tapasztalati nyilvánulása között. „E praeexistens lét fogalma az álmok hypothesiseinek világába való." Tervszerű cselekvőség törvényszerű kapcsolatban lévő s tudatos czélokat követő okok nélkül nem képzelhető. Ezek hatása az emberre eszközli az akaratelhatározást s a positiv cselekvőséget. Arra is szeretnek hivatkozni az akarat szabadságának hívei, hogy e szabadságot az ember erkölcsi ismeretére és lelkiismeretére alapitják. Szerzőnk szerint a lelkiismeretnek, mint külön önálló szellemi-erkölcsi organumnak fölvétele, merő „illusio", s illusionak mondja annak a jót és rosszat megitélő normativ tekintélyét s az ú. n. „lelkiismereti furdalásokat". A lelkiismeret „az erkölcsiség bizonyos tartalékalapja, a melynek ereje az egyéni s a történeti élet erkölcsi ismeretének és erkölcsi erejének kisebb-nagyobb mértékétől függ". Szerzőnk a criminalstatistikával beigazolja a lelkiismeretnek egyéni, társadalmi és ethnographiai különbségét, s kimutatja annak tényeiben azok ellentmondó jellegét. A lelkiismeret nem egységes önálló erkölcsi organum s minden izében függő az ember lelki és testi dispositiójától. Mint ilyen mit sem bizonyit az akarat szabadsága mellett. Az indeterministáknak Spinoza ethikáját kellene jobban tanulmányozniok s főleg a vágyak hatását az emberi akaratéletre. E ponton alaposan birálja Hartmann rendszerét, a mely telve van „ellentmondásokkal és következetlenségekkel" s a melynek alaptévedéseit „Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren Hartmanns" cz. művében behatóbban fejtegette. Csudálatos, hogy „a látszólagos, dialectikai ellenvetések" sorába Fischer K., Paulsen, Wundt, Ziegler, Lamezan, Grassmann, Ehrhard és Beer műveit is sorozza. E birálati rész szerző művének egyik legtanulságosabb fejezete.

Fejtegetéseinek eredményét a következőkben foglalja össze:

Az akarat szabadságát védők hypothesisei a kritikátlan képzelődés világába valók. A kik azt állitják, hogy az ember szabad cselekedetei az ő lényegének folyományai, azok összezavarják az ember egyéni erejét a szabadsággal. A kik a szabadságot a szükségesség produktumának mondják, fölcserélik az akarat erejét a szabadsággal, vagy a kik a szabadságot az észszerűségre alapitják, fölcserélik a gondolat világosságát a szabadsággal. Mind csupa hamis állitás és

ferde következtetés. Azért azonban az emberi akartabet determinista feltételezettsége, sőt szükségessége korántsem czélozza az egoistikus vágyak és cselekedetek igazolását, sőt inkább az emberi élet erkölcsi erőinek és értékeinek erőteljesebb kifejlesztését. Az ethikai erők a természeti s a szellemi élet korlátai között is nyilvánulhatnak és nagyot és nemeset alkothatnak az egyéni és a társadalmi életben, a melynek ú. n. választó szabadságra vagy más egyébre nincsen szüksége. A mélyebb erkölcsi alapok és magasabb erkölcsi erők egyedüli biztositékai az egyéni, társadalmi és állami élet épségének és egészségességének. A determinista világnézetté a jövő, ő eszközli az emberiség erkölcsi javulását és pädagogiájával átalakitja a mai büntetőjog merev rendszerét.

Eddig a szerző. Mi az ő merev determinista elméletét nem követhetjük. Dogmának állitja fel rendszerét ő is, mint az indeterministák az ő elméletüket. Sőt inkább hivei vagyunk az ú. n. *mérsékelt, psychologiai*, vagy helyesebben *ethikai determinismus Wundt—Pauer-féle elméletének*. Ezt igazolja a tapasztalás, magyaráxza a történelem s a criminalstatistika, kivánja a jellemképzés és sürgeti a socialis kérdés a maga összes elágazásaiban. Egy egységes és szilárd erkölcsi világnézet csakis ezen az alapon épithető fel. Ilyet állitott fel *Paulsen* is a maga ethikai rendszerében. *Dr Szlávik Mátyás.*

*

L. Brentano: **Ethica és közgazdaság a történelemben.** München, 1902, a müncheni t. akadémia kiadása.

Ez alatt a czím alatt jelent meg a hires müncheni professor, Luigi Brentano, akadémiai értekezése, a mely historikusnak és politikusnak egyaránt érdekes.

Akadémiai ünnepségek nem igen alkalmasak arra, hogy azokon a kiváncsi közönségnek a tudomány legújabb vivmányait bemutassuk. De polemikus tudósok, mint szerző is, szivesen ragadják meg az ilyen pillanatot is, hogy egy-egy periodikus tévedés fölött a tudomány ítélőszéke előtt pálczát törjenek. Mintha újra hallanók Hyrtl harczias szózatát, midőn a régi Rudolfina ódon csarnokaiban hadat üzen a modern materialismusnak. Mert Brentano finom csiszoltságú akadémiai értekezése is csak úgy élvezhető, ha az olvasó a német politikai világ legújabb áramlatával ismerős. S a mely államférfi manapság azzal akar hatást elérni, hogy közgazdasági politikájának erkölcsi és keresz-

tény alapot teremt, itt meghallhatja, hogy a keresztény erkölcstan és a társadalmi tapasztalatok milyen kevéssé állnak összhangban a keresztény elmélettel. Hiszen igen jól tudjuk, hogy az első keresztények doktrinája a magántulajdont éppen úgy, mint a vagyonszerzést határozottan elítéli; a kereskedést megszégyenítő foglalkozásnak, a gazdagságot rablásnak tekinti. Mint szent Jeromos mondja: Dives aut iniquus aut iniqui heres. Az első keresztények communistikus tendentiáit szerző meglepő világításba helyezi. Értekezésének az a része, a hol a scholastikusok művészeti dialektikáját fejtegeti, a melylyel a rhetorikának ezek a nagy mesterei az egyházatyák szigorú felfogását enyhiteni igyekeznek s túlszigorú elveket az idő kivánalmaival összhangba hozni iparkodnak, különösen érdekes. Nemcsak a társadalmi fejlődés krónikása talál itt anyagra és ösztönzésre, hanem az államférfi is megtanulhatja a valódi keresztény felfogást, a mint az az egyházi tekintélyeknél olvasható.

*

Ingyen kenyér.

Ez nem a czime, hanem csak értelme annak a szerény kis nyilt levélnek, a melyet egy párisi emberbarát-társaság ad ki, s a mely annyira megható a maga együgyűségében, hogy méltatás nélkül nem hagyható.

Azt mondja ez a „Lettre ouverte humanitaire", hogy társadalmi problemákkal saturált korszakunkban két irányelvet nem lenne szabad soha szem elől téveszteni: a léthez való jogot és a jóttevés kötelességét.

Igen ám, de min alapszik a létjog? Azokon az életfeltételeken, a melyek nélkül existencia nem képzelhető. S mivel ezek között a feltételek közt (viz, lakás, ruházat) is a kenyér foglalja el az első helyet: természetes, hogy kenyérhez minden embernek egyaránt van joga kivétel nélkül, a mi azonban csak úgy lehetséges, ha a kenyeret ingyen lehet kapni.

A párisi emberbarát-társaság ezt úgy véli elérni, ha erre a czélra minden vagyonos felebarát összefog.

Ismétlem, mélyen meghat ennek a tiszteletreméltó társaságnak naivitása. S a helyett, hogy nevetnék felette, mint igen sokan tenni fogják, nagyon is komolyan veszem s éppen mert komolyan veszem: kötelességemnek tartom megmondani, miért tartom az ingyen kenyér kérdését utopiának.

Az én szeretetreméltó humanistáim maguk sem okolják meg kívánságukat, egyszerűen azt mondják: „legyen ingyen kenyér". Igen ám, csakhogy az az ingyen kenyér, a mit ők óhajtanak, sokkal drágább lenne a legdrágább kenyérnél is, mert ha azok, a kik ingyen akarnának belőle részesülni, nem is fizetnék meg, magától értetődik, hogy azért valakinek mégis meg kellene fizetni másoknak, sőt maguknak is.

Volt már eset rá, hogy a kormány inség idején a nyomortól leginkább sujtott vidékek lakosainak ingyen osztatott ki kenyeret. Tessék megkérdezni először a kormánytól, hogy ez az *ingyen kenyér mibe* került, és másodszor a néptől, a ki kapta, hogy *milyen* volt? A felelet egyszerű: rossz és drága. Mert ingyen kenyér csak úgy képzelhető, hogy a vetőmag ingyen legyen, hogy a búza, míg learatják, lisztté és kenyérré változtatják, éppen semmibe ne kerüljön. De akkor hol van a földmíves, a kereskedő, a malmok, a sütők keresete?

De hát tegyük fel, hogy a szabad (önkéntes) munka és szabad verseny s a legfőbb mozgató erő, a személyes érdek helyett az állam venné a közélelmezést a kezébe s a maga drágán fizetett napszámosaival és tisztviselőivel akarná ezt megvalósítani: *ingyen kenyér* lenne az? Tessék felütni a történelmet. Kiderül, hogy a franczia forradalom utáni korszakban a Convent 1811-ben Napoleon semmi akadályt nem ismerő akarata sem volt elég ezt a szép theoriát kenyérré változtatni.

De tovább megyek s feltéve — a mi különben fel sem tehető — hogy, coute que coute, kerüljön bármibe, az állam költségén minden éhező gyomor korgását meg lehet szüntetni s nyilt hivatalos helyiségekben minden jött-mentnek szó nélkül osztogatnák a kenyeret: mi lenne ennek a határtalan társadalmi nagylelkűségnek a következménye? . . . Hová vezetne az ó-kor panem et circenses jelszavának újabb kiadása? Oda, a hova az antik császárvárost, Rómát vezette: az általános tétlenséghez s következésképen az általános nyomorhoz. Vagy ha a galambok csak úgy sülve potyognának az égből a szánkba s mindenkinek a zsebében volna a „terülj, terülj kis abroszkám!" hogy éhségét, ha még oly szerényen is, lecsillapítsa? Ugyan ki az ördög vetemedne akkor arra, hogy ásót, kapát fogjon a kezébe, szántson, vessen, arasson, dagaszszon és süssön? . . .

Hogy ismét Rómát idézzem, a világ háromnegyed részén uralkodó héthalomnak csak egypár százezer ingyenélőt kellett eltartania s mégis meddig birta? Bizony-bizony igen rövid ideig s a vége az ett, hogy maga is éhen veszett.

Semmi sem lehet ingyenes, csak az, a mi Isten kegyelméből

van ingyen: a levegő. Még a forrás vizéhez sem jutunk ingyen: le kell hajolnunk, hogy szürcsölhessünk belőle, vagy, ha lakásunkba vezettetjük, hogy még kényelmesebben jussunk hozzá: ugyancsak meg kell fizetni utazási költségeit.

Azért még egyszer ismétlem, semmi, de semmi nincs *ingyen*. De minden *lehet*, helyesebben alkalmazott munka, tökéletesebb eljárás, a viteldíj csökkentése, a sokkal dúsabb, megközelíthetőbb, olcsóbb kereskedelem révén. És ha arra nincs is varázsvesszönk, hogy ingyen kenyerünk, pecsenyénk, ruhánk legyen, van rá mód, még pedig igen egyszerű, hogy mindez a lehető legolcsóbb legyen: le kell venni a a munkásról, mely termeli, a közvetitőről, mely tovább adja az egyedárúság, a tarifák s az Isten tudja még mi minden ósdiság kényszerzubbonyát.

Humanisták! franczia felebarátim! ne szaladjatok az ingyen kenyér után, mert az, mint a mocsarak illó tüze, fut előletek, ha üzitek, hanem keressétek azt a nagy, igaz népbarát, Cobden Rikhárd utasítása szerint: akkor megtaláljátok.

*

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dirigée par *Th. Ribot*. XVII. évf. 10—12. f.

A tizedik füzetet *F. Le Dantec* tanulmánya nyitja meg. *Az élet helyzetéről a természeti tünemények között*. Lamarck nagy érdemét annak a fölismerése képezi, hogy az életjelenségek nem szigetelhetők el a természetben, szóval hogy az állat nem teremt, hanem csak átalakít bizonyos energiákat. Bizonyítani ez állítását még nem tudta; erre a positiv tudomány csak azóta lett képessé. Szerző elsősorban az életjelenségek objectiv tanulmányába kezd. Minden nyugalom csak látszólagos a természetben: a hol látható (molaris) nyugalmat is észlelünk, fel kell tennünk részleges (molecularis) mozgást. Elvont, külön létező erők nincsenek a valóságban, csak változások. A chemiai nyugalom is csak látszólagos, melyet azonban csak a chemiai behatás által kiváltott reactió tesz észrevehetővé. A physikai és a chemiai energiák sem választhatók el a természetben, egymást szüntelenül keresztezik. Nem vehetünk fel actio in distans-ot, mert a test nem hathat ott, a hol nincs. Ezért szükséges az aether hypothesise, mely azonban nem azonosítható, mint a vitalisták teszik, valamely anyag-

talan principiummal, melynek felvevése különben sem magyaráz semmit. Az aethernek ugyanis nem tulajdonitható ama rejtelmes activitás, a melyet ez irány hívei az élet anyagtalan elvének tulajdonitanak. Szerző ezután összefoglalja röviden több kimeritő művében kifejtett elméletét az életről. Az élet végelemzésben chemiai reactio, de oly reactio, mely által a szervezet *növekedik*, tehát helyesebben assimilatio. Az assimilatio által az organismus határtalanul növekednék, de miután a szervezetben a kiválasztás által bizonyos molaris mozgás keletkezik, valamint az olajcsepp a hullámos vízben, az organismus feloszlik több egyedre, vagyis *szaporodik*. Ezzel függ közvetlenül össze az *átöröklés* vagyis a *sexualitas* tüneménye. Az előbbi végső alapja az, hogy bizonyos viszony áll fenn az assimilatio módja és az alak között épp az előbbiből fakadó molaris mozgás közvetitésével; ez utóbbi pedig azáltal keletkezik, hogy némely sejt önmagában nem teljes és így hogy más lénynek adjon életet, más, kiegészitő sejttel való egyesülésre van szüksége. E különböző sejtek képviselik a nemeket. Az összes élettünemények tehát eredetileg chemiai jelenségekből származtak s így nincs ok, hogy létrejövésükre más magyarázó elveket, vagy éppen anyagtalan principiumokat vegyünk fel. Az adaptatio szüli azután az evolutiót.

A. Binet A szókincs és a képzetvilágról értekezik. Bensö viszony áll fönn gondolkodásunk és a használt szókincs között. Szerző két ugyanazon milieuben élő fiatal leányon kisérleteket tett e viszony kipuhatolása czéljából, a melyek egyrészt abban állottak, hogy ugyanazon tárgyról leirást készittetett velök, részben pedig találomra bizonyos számú szót kellett leirniok. Kiderült, hogy a használt szókincs jellege benső viszonyban áll az illető személy értelmi typusával s a szerint alakul. Így a realisabb gondolkodású sokkal több köznapi szót használ, mint a fellengző, ki inkább a ritka és elvont szókkal él.

A következő tanulmányban *L. Gérard-Varet A nyelv és beszéd sociologiai tényezőit* vizsgálja. Wundt nagy műve a nyelvről (Völkerpsychologie, I. k. Die Sprache) csupán a nyelv evolutiójának psychologiai és physiologiai tényezőiről szól. Ámde a nyelv társadalmi termék s így létrejövésében socialis tényezők is nagy szerepet játszanak. A nyelv első társadalmi feltétele a közlekedés az egyének között. Sem maga a puszta együttélés még nem szül beszédet, sem a szenvedély nyilvánulata, mert ez utóbbi és a nyelv egészen különböző természetűek: a nyelv szándékosan fejez ki gondolatot, míg az indu-

lat kifejezése önkéntelen. Söt a nyelv és az értelem fejlődésével az indulatok szabad nyilvánulata mindinkább háttérbe szorul. Miután a nyelv csak egyike a lehető kifejezésmódoknak a mimika és gestusok mellett, fölmerül azon problema, hogy miért nyert elsőbbséget mindenütt ez utóbbiak felett és kárhoztatta azokat atrophiára? Az első ok több egyénnek a munkánál való közreműködése, a hol a gestus a végtagok elfoglaltsága miatt ki lévén zárva, a hangbeli közlekedés előnyösebbé vált. Még inkább használhatóbb lett a beszéd a gestusnál a harczban, a hol nagyobb tömegek egységes vezérletét tette lehetövé. Végre a vallási ritusok kifejlődése is elősegitette a nyelv ez elhatalmasodását. Szerző itt kifejti, hogy a természeti folyamatokban vagy azok mögött rejtőző istenségek képzete csak hosszas fejlődés productuma, s eleinte az istenség maga a természeti tünemény volt: Zeus az ég, Neptun a tenger stb. Midőn az istenek ily módon láthatatlanokká váltak, használtatott mindinkább ritualis czélokra a hang a gestus helyett, mint a mely messzebb hat. Szóval a nyelv nemcsak élet- és lélektani termék, hanem az egész emberi élet nek, vagyis a társadalmi viszonyoknak is productuma.

F. Da Costa Guimaraens Az imádkozás szükségletéről s lélektani feltételeiről közöl tanulmányt. Az imádkozás bizonyos szükségletből fakad, melynek föllépte és fejlődése a szükségletek általános természetének kell hogy megfeleljen. Az imádkozás szükségletéről mindenekelőtt bizonyos, hogy általános, vagyis az emberi élet mindenütt mutatja és hogy relativ. Ez utóbbi vonása abban áll, hogy létrejövésében az egyéni temperamentum nagy szerepet játszik: némelyek inkább hajlanak reá, mint mások; kor tekintetében úgy látszik különösen kedvez neki az ifjú- és aggkor; a nők inkább hódolnak neki, mint a férfiak; bizonyos helyek, mint templom, temető, magány kedveznek feltámadásának. Történetileg úgy látszik a középkor kedvezőbb volt számára, bár itt óvatosan kell ítélnünk; a déli népeknél e szükséglet úgy látszik gyakoribb; az értelmi kultura úgy látszik inkább elnyomja. Kedvező körülmény az imádkozás fölléptére úgy látszik, valamely cselekvésre való készülés s a physikai és lelki szenvedés. További fontos jellemvonása e szükségletnek, hogy inkább periodikus, intermittens, mint folytatólagos. Az imádkozás végső alapja mindig valamely indulat, a melyet bizonyos physiologiai változások kisérnek. E szükséglet bizonyos módszeres vallási gyakorlatokkal (vallásos elmélkedés, olvasmányok, ritualis cselekedetek) fejleszthető és tehető intensivebbé. Mindez eljárások lényege mindig az

hogy figyelmünket egy pontra szegezzük és huzamos időn át csak arra gondolunk. Az imádkozásra való hajlam természetesen kellő gyakorlat híján el is enyészhet, de pathologikus fokozás útján mániává is fejlődhet. Biologiai szempontból ez a szükséglet is az egyén fenmaradásának szolgálatában áll, mert a támogatás kereséséből fakad.

A tizenegyedik füzetben *James H. Leuba* befejezi a *keresztény mystikusok törekvéseiről* szóló tanulmányát. Extasis és mysticismus szorosan kapcsolatos tünemények: az előbbi az utóbbinak mintegy culmináló pontja. Az extasis elméletében fontos a puszta tények elválasztása azon subjectiv magyarázattól, a melyet az extatikusok maguk fűznek hozzájuk. A kérdés épp az, hogy mily lelkiállapotnak felel meg, a mit a mystikusok vallási elragadtatásnak, istennel való egyesülésnek, isteni szeretetnek stb. neveznek. Mert a mystikus élet nem magyarázható e fogalmakból és dogmákból, hanem megfordítva: ezeket kell az emberi élet termékeiként megérteni. Az extasis elemzése van hivatva a mystikus istenfogalmat megmagyarázni, mert ha ez előbbit megszüntetjük, az utóbbi is elenyészik. A keresztény mystikus extasisa nem egyéb, mint a legfelső fokra emelt keresztény vallásosság; a mysticismus magyarázata tehát egyúttal a magasabbrendű vallásosság tanulmánya. A mystikus elragadtatást vagyis az extasist meg kell más, némileg hasonló pathologikus krisisektől különböztetni s a mystikusok ezt meg is teszik. Így szent Teréz, kinél a kifejlett hysteria számos jele észlelhető, e tiszta pathologikus állapotokat, midőn néha napokig önkívületben feküdt, megkülönbözteti élesen a mystikus krisisektől. A mysticismus tehát nem azonosítható a hysteriával, bár ez utóbbi gyakran járul hozzá.

A mystikus extasist két mozzanat jellemzi, u. m. 1. a mystikus ez állapotban istennel közvetlenül közlekedik, positiv nyelven: e közlekedésnek magyarázott sajátos lelkiállapotot él át; 2. az ily érzelmi állapotot bizonyos gyöngéd érzelmek jellemzik: a mystikus extasis, legalább a keresztényeké, mindig a szeretet elragadtatása. A hallucinatiók ez állapotban csak másodrendű szerepet játszanak; számos mystikusnál egészen hiányoznak s csak ha a mysticismushoz hysteria is járul, tesznek nagyobb jelentőségre szert. A hallucinatiók közül különösen a fénylátományok gyakoriak, bár hallási érzékcsalódások is előfordulnak. Az extatikus állapot csak lassan születik meg s az illető fokozatosan éri el annak teljességét. E folyamatot a mystikusok tanusága szerint *három stadiumra* lehet osztani. Az *első* mozzanat valamely szent tárgyról való elmélkedés; ennek fő jellem-

vonása, hogy a figyelmet mozdulatlanul egy pontra concentrálja. A *második* mozzanatnál, valamint a hypnosisban az akarati és izomfunctiók elernyednek s a külső érzékek mintegy bezárulnak. Néha ez állapot egész az öntudatlanságig fokozódik. A *harmadik* stadiumban felmerül az istennel való egyesülés gyönyörteljes érzése, mely a *negyedikben* megvalósulva lép fel a tudatban; ez állapot azonban csak rövid ideig tart s az extatikus kezd magához térni, még pedig lelki folyamatai megfordított sorrendben lépnek fel, mint a hogy eltűntek. A negyedik stadiumban fellépő anaesthesia gyakran a levegőbe való fölemeltetés és lebegés illusióját kelti, mely katalepsiával párosul. Az egész folyamat lényege tehát az, hogy a gondolat szándékosan egy pontra — istenre — központosíttatik s ennek következtében a külső benyomások tudata mindinkább elhomályosul, de a belső érzetek és affectusok ezzel egyenes arányban intensitásban növekednek s associálódnak isten képzetéhez. Az így létrejövő extasis tehát lényegesen nem különbözik azon hasonló állapotoktól, melyet bizonyos drogok (opium) vagy esetleg gyönyörteljes érzések suggestiója eredményez. A mystikus extasis csak vallásos tárgyánál fogva különbözik a közönséges hypnosistól. Mindkét esetben ugyanazon folyamattal van dolgunk, melyet a tudat központosítása (monoideismus), a külvilág tudatának szűkülése és a belvilág tudatának fokozódása jellemez, a mely mozzanatokat a buddhista szentek extasisában is világosan megkülönböztethetjük. Az extasis tehát azonos állapot a hypnosissal, avval a különbséggel, hogy ez utóbbinál, a hol a hypnotisáló befolyása intensivebb és élénkebb, mint az extatikus autohypnosisnál, a hypnotikus állapot is jobban és teljesebben fejlődik ki: mélyebben és huzamosabb időre alakítja át az egyéniséget. Szerző ezután áttér a mystikusok alaptörekvéseinek áttekintésére. Legfeltűnőbb ezek között a mystikus hajlama az organikus élvezetre. A mystikusok nyelvezete, a melylyel állapotukat leirják, nagy mértékben, néha a szemérmetlenségig erotikus, mint szerző ezt számos idézettel bizonyítja. Daczára ennek azonban ritkán ébrednek elragadtatásuk sexualis jellegének öntudatára. Ez erotismus miatt gyakran szemrehányásokkal illették az extatikusokat, de nem szabad felejteni, hogy ez a nemi erkölcstelenség ellen folytatott lelki küzdelmük közvetett gyümölcse. Úgy látszik, hogy a sexualis érzeteken kívül még egyéb organikus kéjérzetekkel is bírnak az extatikusok, talán a melyek különösen a hysteriában gyakran az izomextensiókat kisérik. A második alapjellemvonása a mysticismusnak a *gondolat megnyugvása*, a mely a mysti-

kus élet és általában a vallás egyik czélja. Az extatikus állapot itt is a culmináló pontot jelzi s a motorikus mozzanatok teljes elernyedésével a gondolat passivitását párositja. A mysticismus harmadik jellemvonása azon szükséglet, mely affectiv támogatást kiván istentől. Ez képezi gyakran egyes élők vagy holtak istenitésének is alapját, mint ezt különösen nagy emberek mystikus szerelmében észlelhetjük. A negyedik jellegzetes sajátság végre az *akarat egyetemesítésének törekvése*, mely abban áll, hogy a mystikus egész lelki világát és extasisát is az erkölcsi tökéletesedés szolgálatába hajtja. A mystikusok természetesen másképp magyarázzák extasisukat, mint a positiv tudomány; szerintök elragadtatásukban istent közvetlenül szemlélik és vele egyesülnek. De kielégitő magyarázatnak ez el nem fogadható. Valószinűbb, hogy miután az extasis lényege bizonyos érzelmi folyamatban van, a képzetek, a melyeket a mystikus hozzá füz, olyanok, mint az álomképek, a melyekkel szintén organikus érzeteinket magyarázzuk. A mystikus látományt tehát az extatikus lelkiállapota termeli, valamint álomképeinket is mi produkáljuk. A mi pedig az istenség közvetlen szemléletét illeti, ezt kétségessé teszi, hogy míg a mystikus azt kimondhatatlannak tartja, mégis mindig valamely érzéki visióra gondol, rendesen fénylátományra. Az extasis tehát nem nyujt a tapasztalattól független tartalmat, vagyis olyas valamit, a mit a mystikus már előbb nem gondolt volna; az extasis tehát nem is tekinthető revelatiónak. A mysticismus istene inkább a buddhismus nirvanajával látszik azonosnak: a nagy semmivel, melyben az egyén elvész. A mysticismus is úgy tekinthető, mint a boldogságra való törekvés egy formája. Sajátsága az, hogy bár nem mond le voltaképen az érzéki gyönyörről, de azt az egyetemessé lett (isteni) akaratnak veti alá. És ennyiben minden vallásosság ugyanazon mozzanatokból áll, mint az extasis, mely maga nem egyéb, mint a vallásosság maximuma. A vallásosság ugyanis szintén nem egyéb, minthogy elfordulunk a külvilágtól és figyelmünket lelkivilágunkra s ezáltal az istenségre központosítjuk. Sőt ez a folyamat nemcsak a vallásban észlelhető: a szellemi élvezeteket, a lelki nyugalmat és békét hasonló módon érjük el: részben elzárkózunk a külvilágtól s lelki javakat keresünk. Nincs tehát sui generis vallási tünemény, mert a vallás csak tárgyánál fogva különbözik egyéb lelki folyamatoktól. A vallás nem is elszigetelt tünemény, hanem az élettel adott törekvések nyilvánulatának egy sajátos módja.

Lionel Dauriac: *A zenei hallás által suggerált képekről.* Látási

képzetek kisérhetik ugyan a zenei perceptiót, de ez nem szükségképi: a zene e nélkül is lehet „kifejező". Ez expressivitás nem lehet intellectualis jellegű, mert a zene kifejező voltát inkább érezzük; de nem is lehet érzéki, mert akkor bárki is észrevenné, a mi pedig a tapasztalat tanusága szerint nem áll. Minden tudattartalom azonban, mely sem nem érzet, sem nem képzet, nem lehet egyéb, mint képzeleti termék. A zenei élvezet által feltámasztott képzeleti képet azonban immaterialisnak érezzük: itt valóságos psychikai képpel van dolgunk. E psychikai képek *lelki állapotokat* varázsolnak képzeletünkbe; ez a lényeges sajátsága a zenei élvezet által suggerált képeknek, mely kiérzik, még ha látási képzetekkel is vegyülnek. Hogy ilyen affectiv képzeletünk tényleg van, bizonyítja a lélektáni regény lehetősége, a hol a költő oly lelkiállapotokat alkot meg képzeletében és ir le, a melyek sohasem történtek meg. A zene különösen motorikus képzeteket támaszt (táncz), talán mert ezek legspontánabban váltatnak ki. A zenei élvezet psychologiájának nehézségét az képezi, hogy két, látszólag ellentétes tételt kell megegyeztetnie, hogy t. i. egyrészt hangokkal nem lehet leirni, de azért van leiró és festöi zene. Az ebböl támadó problema megoldása csak a zenei suggestio további beható tanulmánya által lehetséges.

F. Le Dantec befejezi *Az élet helyzetéről a természeti tünemények között* czimü tanulmányát s ezúttal az *élő lények ismeretéről* értekezik. Végelemzésben csupán mozgásokat ismerhetünk meg, a mely változást idéz elő szerveinkben. Hogy az érzet maga mikép keletkezik, ezt csak constatálhatjuk, de nem magyarázhatjuk. Azt a föltevést kell elfogadnunk, hogy az emberi tudat is synthesis által keletkezik, a melynek elemei már az anyagi atomokban is jelen vannak, a mely hypothesisnek semmi sem mond ellen. De bizonyos, hogy az élettelen testek tudata, ha ilyennel birnak, másképp viselkedik, mint az élő testeké! Az elöbbiek tudatának ugyanis minden változásnál teljesen módosulnia kellene, míg az élő test, mint láttuk, azáltal reagál, hogy *assimilál* s ezáltal lesz tudata folytatólagos, összefüggő és egységes. Miután láttuk, hogy az életfolyamat mindig chemiai reactiók összesége, a világból csak azt ismerhetjük meg, a mi ily visszahatást képes a szervezetben kiváltani. De ismerési körünk a végtelen kicsi és végtelen nagy irányában is határolt, melyek egyikét sem érhetjük el.

A *tizenkettedik* füzetben *F. Paulhan* szól az *affectiv emlékezés* kérdéséhez. Midőn valamely intellectualis vagy érzelmi emlékkép

merül fel tudatunkban, ez többé-kevésbbé híven adja vissza az elmult képet vagy érzelmet. Régibb érzelmeink egy részét azóta asszimiláltuk, vagyis az mint routine, ösztön, lelki szervezetünk alkotórészévé lett, míg más részük elszigetelve marad tudatunkban. Az előbbieket nem is nevezzük emlékképeknek, jóllehet meggyőződéseink és szokásaink nagyrészt affectiv emlékképekből szövődnek össze. Ha ellenben a felidézett érzelmi kép már idegen jelen érzelemvilágunkkal szemben, akkor határozottan *elmult* érzelemnek tekintjük, vagyis ez esetben mint valóságos affectiv emlékkép jelenik meg a tudatban. A reprodukált affectus ez idegenszerűsége jellemzi a valódi affectiv emlékezést szemben a látszólagossal, vagyis a mely nem valamely régi érzelemre való visszaemlékezésben, de valamely képzet által keltett hasonló, de új érzelemben áll. Merev elválasztásokról természetesen e téren sem lehet szó, valamint a tiszta affectiv emlékezés sem választható el teljesen az intellectualistól. Valószinűleg minden emlékezésben van úgy intellectualis, mint affectiv elem s csak abból a szempontból nevezhetők az emlékképek értelmieknek vagy érzelmieknek, hogy mely elem túlnyomó bennök. Mindkét nembeli emlékképek csak töredékei egy letünt régebbi tudattartalomnak.

Kozlowski: *A kiterjedés psychogenesiséről.* A térbeli látás régebbi elméletei egy sereg mesterséges nehézségen akadtak fel, mert a problemát igy vetették fel: föltéve, hogy a külvilág egy bizonyos módon létezik, hogyan történik, hogy az látólencsénkben és tudatunkban ilyen és ilyen módon jelenik meg? Jól fogalmazva azonban a kérdés igy hangzik: adva lévén a perceptió psychologiájának törvényei és tényei, mely föltevések involváltatnak ezekben a külvilág térbeli viszonyaira nézve? Az idevágó elméletek történeti áttekintése után szerző azon módszer szerint vizsgálja a kérdést, hogy egyelőre fölteszi, miszerint csak tapintásunk van s azt kérdi, vajjon mit vagyunk képesek ez esetben percipiálni? Tapintás által az ellenállás, a massa (a testiség) jő tudatunkba. Az ellenállás localisatiója már csak mozgás által lehetséges, tehát nem következhet be, mielőtt saját testünk térbeli képzete nem fejlődött ki más psychikai functiók segélyével. E következtetést úgy az újszülöttek, mint a született vakok megfigyelése is igazolja, mert mindkét esetben még nem találjuk a tapintási benyomásokkal a localisatiót eo ipso adottaknak. A testiség különböző qualitásai (simaság, rögösség) szintén nem juthatnak a puszta passiv tapintás által tudatunkba: a teltség, a testiség képzete az egyetlen, melyet ily úton szerezhetünk. A karok szabad mozgása ezzel szemben elő-

ször nyujtja az üresség és a távolság képzetét. A mozgás közben föllépő izomérzetek révén sem ismerjük meg tulajdonképen a távolságot, csak rávezetnek arra, hogy a távolság képzetét megconstruáljuk. A mozgás három fogalmat ad ily módon, a melyek az extensiv világ fogalmára vezetnek: az üresség, a távolság és az erő conceptióit, ez utóbbit az izomfeszültség tudatának közvetítésével. Ez elemek határozzák meg a külvilág tudományos fogalmát is, nevezetesen a mechanikai természettudomány conceptióit.

Végre *Lannes Soloviev* orosz philosophus tanait ismerteti, *H. Piéron* pedig az *affectiv emlékezéshez* és a *haldoklók psychologiájához* közöl adatokat. Ez utóbbiak szerint a haldoklók nyilatkozatai értelmében gyakori közvetlenül a halál előtt a felemeltetés, az elrepülés érzete, melynek alapja valószinűleg a tagokban fellépő fokozatos érzéketlenség. Pierre Janet ugyanis kimutatta, hogy a felemeltetés illusiója némely mystikusnál abból származik, hogy talpidegeik érzéketlenek, a mely csalódást mesterségesen is előidézhetjük anaesthesiát létrehozó szerekkel. Az álomban való repülés gyakori illusiója valószinűleg hasonló okokra vezethető vissza, t. i. alkalmasint vérkeringési zavarok által előidézett localis bőr-anaesthesia által. A haldoklók ez illusiója valószinűleg nagyban hozzájárult bizonyos néphit kialakulásához a lélek elrepüléséről halál után, valamint oka lehet az in extremis való vallási megtéréseknek is.

Dr. Pauler Ákos.

*

Pikler Gyula psychologiája. „A lelki élet fizikája" czimű dolgozata nyomán.

(Befejező közlemény.)

A mellett azonban, hogy szerző az eszmetársulás theoriáját tagadja, a gyakorlat erejét mégis elismeri. „Az élet egy törvénye — úgy mond — hogy minél gyakrabban ment végbe valamely mozgás, annál erősebben marad fenn és annál könnyebben jő létre" (9. old.).

Ha eszünkbe jut szerzőnek mozgás-önfentartási theoriája, mely szerint: „Az élet kezdete óta bennünket ért összes mozgások (= észrevételeink, ismereteink) az élet folyamán fenmaradnak" (10. old.), nem értjük ugyan, mit jelentsen az, hogy egy gyakran végbement mozgás annál erősebben marad fenn; de az mellékes. Az említett törvényt szerző másodrangúnak mondja azzal a törvénynyel szemben, hogy „Az jő létre legkönnyebben, a mi a bomlás és összetevődés alap-

mozgásával egyenlő irányú" (9. old.). Már pedig vagy az egyik vagy a másik igaz, mind a kettő nem lehet az. Fontoljuk csak meg. A fent úgy nevezett elsőrangú törvény szerint az jő létre legkönnyebben, a mi a bomlás és összetevődés alapmozgásával egyenlő irányú. E szerint egy egyenlő irányú mozgás, mely azelőtt csak egyszer ment végbe, létrejön egy nem egyenlő irányú mozgással szemben, még ha az leggyakrabban ment is végbe: ez tehát megdönti a gyakorlat törvényét. Vagy viszont: „Minél gyakrabban ment végbe valamely mozgás, annál erősebben marad fenn; és annál könnyebben jő létre". Ebből csak az következhetik, hogy a mely mozgás a leggyakrabban ment végbe, az a legkönnyebben jön létre, akár egyenlő irányú, akár nem: ez pedig megdönti amaz elsőrangú törvényt. Ha tehát szerző a gyakorlat törvényét elismeri, mi értelme van az ő új „elsőrangú" törvényének; vagyis inkább, hogyan bírja az ő törvényét a gyakorlat törvényével összeegyeztetni?

Szerző itt a legélesebb ellentéteket egyszerre vallja. Mert azok a tételek kétféle világfelfogást fejeznek ki, melyek egymással a legélesebb ellentétben állanak: az egyik tétel természettudományos, a másik metaphysikai: az egyik a törvényszerűséget, a másik a törvénynélküliséget fejezi ki.

Mi a gyakorlat? Valamely szellemi vagy testi művelet egyforma módon való többszöri foganatosítása. Ez egyformaság szempontjából különösen fontos a művelet egyes mozzanatainak egy határozott sorrendbe való állítása. Ezt eleinte öntudatosan teszszük, minden lépésnél tétovázunk, gondolkodunk a teendőről és ügyelünk a helyes kivitelre. Továbbá találgatjuk a művelet kiviteléhez szükséges szerveket és azok mozdulatait, valamint latolgatjuk az alkalmazandó erőmennyiséget. Mindezen okoknál fogva a dolgot eleinte csak lassan és tökéletlenül végezhetjük. Minél többször végeztük azonban, annál kevésbbé kell a sorrendről gondolkoznunk és a kiviteli szerveket, valamint az erőmennyiséget mérlegelnünk, minek következtében a dolgot gyorsabban és tökéletesebben végezhetjük. Az egyszer végrehajtott művelet szervezetünkben e művelet végrehajtására szerkezetet konstruál. De egyszeri kivitel után a szerkezet még igen laza, míg a műveletnek minden ismétlése azt megszilárdítja, úgy hogy végre a szerkezetet csak meg kell inditani, mely azután már mechanice működik. Ha olyan dolgot akarunk végezni, melyet már sokszor végeztünk, akkor a mint a dolgot megkezdtük, az mintegy önmagától folytatódik. Ily esetekben gyakran már nem is vagyunk képesek megmagyarázni,

hogyan kell a műveletet foganatositani: emlékezetünk azt már elfelejtette, míg végrehajtó szerkezetünk még emlékszik rá és azt pontosan elvégzi. Magától értetődik, hogy ha egy cselekményt gyakran ismétlünk ugyan, de annak egyes mozzanatait mindannyiszor másformán végezzük; ha vagy a sorrenden vagy az erőmennyiségen változtatunk, úgy az összcselekmény szempontjából az annyi, mintha csak egyszer végeznénk. Ily esetben a cselekmény egyes mozzanatait ugyan gyakorlottabban végezzük, de az összcselekmény vontatottan megy végbe. Hogy ez utóbbit begyakoroljuk, ahhoz okvetlen kell, hogy a cselekmény egyes mozzanatait sokszor egy és ugyanazon sorrendben végezzük.

Hogy ez így van, arról meggyőződhetünk, ha a gyakorlat eredményét nézzük. Az eredmény ugyanis az, hogy a jól begyakorolt cselekményt, melyet már öntudatos ellenőrzés nélkül végzünk, mindannyiszor egyöntetű egymásutánban végezzük, oly annyira, hogy ha egyszer a cselekmény kivitele közben zavartatunk, nem tudjuk, hol kell folytatnunk, sem azt, hogy mit végeztünk már, és ennek következtében egyes részeit elfelejtjük végezni, másokat meg kétszer végzünk, míg ha a cselekmény kivitelében nem zavartatunk, sohasem gondolkozunk azon, hogy mit mi után kell végeznünk, hanem az egész cselekmény önmagától foly végig és a végén meggyőződhetünk, hogy annak egy mozzanata sem maradt ki. Példákat erre mindenki bármely naponként végzett teendőjében találhat. Én itt egyet említek, a fogkefével való fogtisztitást, ha azt, lege artis, úgy szoktuk végezni, hogy a felső fogsort felülről lefelé, és az alsót alulról fölfelé és a fogak belső felületét is tisztítjuk, a mi aztán meglehetősen komplikált művelet. Próbáljuk egyszer a fogtisztitást nem a megszokott helyen kezdeni vagy félbeszakitani, akkor észre fogjuk venni, hogy nem is tudjuk, mely fogainkat tisztitottuk már és melyeket még nem, míg a megszokott kezdettel és megszakitás nélkül az egész cselekmény pontosan megy végbe. A gyakorlat ez eredménye világosan mutatja annak keletkezési módját, tudniillik azt, hogy egy cselekmény kivitelében többször öntudatosan egy határozott sorrendet tartunk be. Már most mit is teszünk mi egy határozott sorrend betartásával? Azt, hogy a cselekmény egyes mozzanatait egymás után, egymás mellé helyezzük és ez az, a mit egy igen jó kifejezéssel eszmetársitásnak nevezünk. Látjuk tehát, hogy a gyakorlat ereje az eszmetársitáson nyugszik, és hogy ez utóbbi nélkül az előbbi be sem állhat. A mindenható gyakorlat erejét, mely nagyon is nyilvánvaló, szerző

sem tagadhatta, hát legalább a gyakorlat törvényét az ő törvényével szemben másodrangúnak mondja. Ámde minthogy szerző az eszmetársulást tagadja, mely, mint láttuk, a gyakorlatnak feltétele, ennélfogva rendszerében a gyakorlat törvényének egyáltalában helye sem lehet. Minthogy továbbá az eszmetársulás szüli a szokást, a szokás pedig, mint mondani szokták, második természetünkké válik és átöröklődik, és az átöröklésen nyugszik a fejlődés lehetősége: ennélfogva, a ki az eszmetársulást tagadja, az a fejlődést is tagadja. És csakugyan feltünő, hogy szerző psychologiájában egyetlen jelenséget sem magyaráz a fejlődés tana szellemében.

*

Szerzőnek még egy erős mondása, melynek igazsága nagyon gyönge, ez: „Nevezetes igazság, hogy csak a fájdalom szülhet igazi gondolkodást, az öröm soha" (20. old.).

Mellékesen megjegyzem, hogy „igazi gondolkodás" nem éppen tudományos kifejezés. A mi pedig magát az állítást illeti, kérdem, vajjon van-e örömteli gondolkodás? Például: Homér költészete, vagy a IX. symphonia, vagy Böcklin festészete, vagy — ha úgy tetszik — Locke philosophiája és old Darwin művei. És ha van örömteli gongolkodás, vajjon „igazi gondolkodás"-e az? És mit gondol szerző mint psychologus, vajjon a fájdalom szülhet-e örömteli gondolkodást? Pardon! Megfeledkeztem, hogy mozgás-küzdési theoriája alapján — feltéve, hogy nem szeret önmagának ellentmondani — erre a kérdésre csak igennel felelhet. Én azonban nemmel felelek, mert azt hiszem, hogy a fájdalom csak fájdalmas gondolkodást szül, és csak az öröm szülhet örömteli gondolkodást. És nevezetes tény az, hogy a legnagyobb alkotásokat éppen az örömteli gondolkodásnak köszönheti az emberiség. Örömteli gondolkodás alatt értem a dúsgazdag elme bőségesen kiáradó eszmenyilvánítását. Az ily gondolkodásban, valamint gyönyörűséget szerez vele másoknak, úgy a gondolkodó maga a legnagyobb gyönyörűségét leli. Ellenben a fájdalmas gondolkodás gyermekeiben, bizony, a legjobb esetben is csak szánalommal vegyes örömünk telik. Szerző szerint pedig megforditva állana a dolog és a ki könnyen és azért örömmel gondolkozik, annak a gondolkodása nem igazi gondolkodás, ellenben a ki csak keserves kínnal tud gondolkodni, annak a gondolkozása az igazi. De hiszen szerző maga is azt mondja: „Az összes ismeretek élénk, erős fellépése esetén élénk, tehetséges, lángeszű gondolkodás támad" (21. old.). Továbbá: „A tiszta

fájdalommal a vérkeringés csökkenése jár, a gondolkodás lassú" (5. old.). És továbbá: „Minden fájdalmas állapot az erőkifejtés csökkenésével jár" (6. old.). Már pedig ezek szerint lehetetlen, hogy csak a fájdalom szüli az „igazi gondolkodást".

*

Két állítása különös színben tünteti fel szerzőt. Az egyik ez: „A jelenlegi örvendetes vagy fájdalmas eszméleti állapotból kiindulva időben és térben minden tetszés szerinti dologra emlékezhetnénk" (7. old.). Ez olyan állitás, hogy nincs psychologus, a ki azt vallaná. A ki azt vallja, az talán philosophus, de semmi esetre sem psychologus; mert az az empirikus akarat szabadságát vallja, holott a psychologusnak legjobban és mindenekelőtt tudnia kell, hogy szabadakarat nincs.

Szinte megijedek a gondolattól, hogy szerzőről a szabadakarat vallását tételezzem fel, mert ez a diagnozis igen súlyos ítéletet foglal magában. De, hogy szerző állítását a szabadakarat értelmében kell magyaráznunk, az kiviláglik abból, hogy más helyen még a következőket mondja: „Ezen világról való tudatunk számtalan mozgáskezdetben vagy mozgáslehetőségben áll, a melyek közül akaratunk az egyiket vagy a másikat választhatja a megvalósitásra" (11. old.). Szerinte tehát az akarat választhat, azt pedig csak az mondhatja, a ki a szabadakaratot vallja.

A másik különös állítása ez: „Életünkre nézve a pusztán megismerő eszméleti állapotok belső tartalma mellékes, vagyis ezek az eszméleti állapotok csak mint értéktelen megkülömböztető jelek játszanak szerepet. Az élethez, mint lényeges ismeret, csak az szükséges, hogy az érzés útján megismerjük, hogy mi mozdítja elő, és mi akadályozza életünket, sőt még ez sem, hanem, hogy a hasznosat megragadjuk, a károsat pedig elhárítsuk, a mit azonban nem a megismerés, hanem a mozgásoknak csupán a semmi ismereten sem alapuló akarástól kisért egyenlő vagy ellenkező irányú volta biztosit" (15. old.).

Ez a legnagyobb absurdum, a mit philosophus valaha állitott! Szerző még tovább is mehetett és azt mondhatta volna, hogy az élethez még az sem szükséges, hogy a hasznosat megragadjuk, hanem csak az, hogy — szánkba repüljön a sült galamb. De az átalkodott sült galamb nem akar a szánkba repülni. Ha szerzőnek igaza volna, úgy értelmünk, fejlődésünk ezen legmagasabb productuma, csak haszontalan játékszer vagy mi lenne, holott annak köszönhetjük, hogy emberek vagyunk és az állatok és az elemek fölött uralkodunk, életünket

ellenök megvédhetjük. Ismereteinknek köszönhetjük, hogy betegségek ellen védekezhetünk és betegségekből kigyógyíthatjuk magunkat. Minden új ismeret, melyet szerzünk, egyúttal eszköz arra, hogy megélhetésünket biztositsuk. Minél értelmesebb egy nép vagy egy ember, annál könnyebben boldogul, annál kényelmesebben él, és annál jobban biztositja faja későbbi generatióinak is a megélhetését. Hogy a hasznosat megragadjuk és a károsat elháritsuk, azt „a mozgásoknak a semmi ismereten sem alapuló akarástól kisért egyenlő vagy ellenkező irányú volta" nem biztositja, hanem éppen csak ha ismereteinktöl vezéréltetünk, melyek a hasznos megragadásának és a káros elháritásának módjaira tanitanak meg bennünket.

Azt vélik, hogy tudomány nem természet, hanem valami emberi csinálmány, melynek tehát lényeges jelentőséget nem tulajdoníthatunk. Tudománynak pedig talán csak azt tartják, a mi könyvekben le van fektetve és ez az élettől valami egészen függetlennek tetszik, valami véletlen dolognak, a mely nélkül is igen jól ellehetnénk, a minthogy tanulatlan emberek el is élnek nélküle. Ámde én úgy találom, hogy a tudás már a legalsóbb rendű állatoknál kezdődik, melyek életműködése csak abban nyilvánul, hogy testök egy ingerre összehúzódik. Ez a megfelelés az ingerre már tudás. Vagy — ha úgy tetszik, de a mi ugyanaz — a tudás ott kezdődik, a hol egy észrevétel egy másik észrevételre emlékeztet, melylyel egyszer kapcsolatos volt. Ebből a kezdetből emelkedett ki az a magasztos épület, melyet a mai tudomány képez. A tudás e szerint minden élő kreaturával elválaszthatlan kapcsolatban áll. Tudás nélkül minden élőnek el kell vesznie: az tehát az életnek lényeges kelléke.

Szerző ez állitása a Brunetière-féle „A tudomány csődjé"-re emlékeztet. Az a körülmény, hogy szerző rendszerében a fejlődés tanát nem alkalmazza, valamint a most tárgyalt két tétele úgy tünteti fel őt előttem, mintha gondolkodása reactionárius irányba akarna eltévedni.

*

Hamis és nem psychologikus — habár nem eredeti — szerző theoriája az örömről és fájdalomról, mert a tapasztalat ellene szól. Elsőbben is nem igaz, a mit szerző mond, hogy „Öröm és fájdalom minden benyomást kisér" (5. old.). Ha ez igy volna, nagyon hamar emésztenők fel magunkat, mert nem bírnánk a sok emotióval. De csak érzés kiséri a benyomásokat, mely a benyomások nagy tömegére nézve semleges. Erről meggyőződhetünk, ha meggondoljuk, mily közönyösen

érzünk, ha megszokott utunkon az utczán haladunk, daczára, hogy ilyenkor a benyomások nagy tömege hat reánk. De még az ily semleges érzés is csak a gyakorlatlan eszméleti állapotot kiséri és egészen eltompul, ha az eszméleti állapot már igen megszokott. Tehát eszméleti állapotaink talán nagyobb részében nemcsak örömet és fájdalmat nem, hanem egyáltalán semmit sem érzünk.

Szerzőnek az öröm és fájdalomról szóló theoriája ez: „Hogy fájdalmat és örömet érezz, felette szükséges rád nézve, mert ezek az érzések jelzik neked a károsat és a hasznosat" (4. old.). Továbbá „És miben áll az élet fentartása szempontjából annak haszna, hogy örömet és fájdalmat érzünk? Abban, hogy az öröm egyszersmind az, a mi az életet elömozdítja; a fájdalom pedig az, a mi az életet akadályozza, és hogy ezt jelzik" (11. old.).

Azonban ha e theoriától vezéreltetnők magunkat, úgy jól tennők egyrészt, ha minden munkát és minden tanulást kerülnénk, mert az fáj, és másrészt az alkohol élvezetre és kicsapongásokra adnók magunkat, mert az örömmel jár, — holott úgy az egyik, mint a másik romlásunkra vezet. Szerző tana hamis, mert a vérzés, a miben esetleg el is vérezhetnek, nem fáj és másrészt az opiumevés — mint mondják — nagy élvezet. Maga az a tény, hogy a fájdalomnak különböző fokozatai vannak, azt bizonyítja, hogy a fájdalom jelentősége nem az, hogy a veszélyt jelezze, mert ha az lenne, akkor egyforma lehetne minden bántalomnál. És, ha már vannak fokozatai, ha azok mindig a fenyegető veszély nagyságával egyenes arányban állnának, úgy a theoria ebben támogatást nyerne. Tényleg azonban azt látjuk, hogy fájdalmak nagysága és a bántalmak veszélyessége közt a legnagyobb aránytalanság áll fenn. Így például a fogfájás sokszor örjítő fájdalom, mely a baj veszedelmességével nevetséges arányban áll, ellenben vannak alattomos bántalmak, melyek az élet gyökerén rágódnak és mégis fájdalom nélkül fejlődnek ki. — Ha a fájdalomnak az lenne a jelentősége, hogy a veszélyt jelezze, úgy annak csak akkor lenne értelme, ha egyúttal az eszközöket is megjelölné, melyekkel a veszélyt eltávolíthatjuk. De tényleg számtalan esetben nemcsak hogy a bajt gyógyítani nem tudjuk, de fel sem ismerjük annak természetét és pedig nemcsak mi laikusok, hanem a legkitünöbb szakemberek sem. És vajjon mit jeleznek a gyógyíthatlannak felismert betegség gyakran éveken át tartó fájdalmai, melyek az életet martyromsággá teszik? Továbbá, ha a fájdalom felette szükséges, azért, hogy a károsat jelezze, elvárhatnók, hogy a károst előre jelezze. De ha például meg-

égetem magam, miért akkor a fájdalom, még pedig pokoli fájdalom, hisz már megégettem magam? Talán hogy a tűztől jövőre óvakodjam? Jó. És miért vonaglik fájdalmában a féreg, ha tapossuk? Itt már cserben hagy a theoria.

Hamis és nem psychologikus szerzőnek cselekvésünk czélszerűségéről szóló theoriája, mely így szól: „Minthogy az az ismeret, hogy az örömet bizonyos eszközökkel megszerezhetjük, a fájdalmat pedig távol tarthatjuk, olyan mozgás, a mely az állandó alapélet mozgással egyenlő irányú, míg mind ama többi dolgokra és állapotokra való emlékezés, a melyek mellett az öröm tapasztalataink szerint nem áll be, a fájdalom tapasztalataink szerint tovább tart, ama mozgással ellentétes irányú mozgások, azért ezen utóbbi mozgásváltozatok kezdetei nem valósulnak meg, amaz előbbié ellenben igenis megvalósul. Ezért áll be erősen és világosan az a gondolat, hogy a czél ezen meg ezen úton elérhető" (7. old.). Továbbá „Czélszerűtlen gondolkodás és cselekvés az által támad, hogy az előadott folyamat nem megy végbe teljesen, egészségesen, normálisan" (20. old.). Ezen theoria alapján hiába akarnánk magunknak bármely egyszerű, czélszerű cselekvést megmagyarázni, mondjuk pl. azt, hogy miért jár el czélszerűen egy ügyes varga, mikor czizmát készít; és viszont épp oly kevéssé tudnók megmagyarázni, hogy miért nem gondolkozik czélszerűen ugyanez a varga, ugyanabban a normális lelki állapotban, ha — nem maradván a kaptafánál — politizál?

És hamisak szerzőnek a többi tételei is; de azok részletes kritikájába már nem bocsátkozom.

Még csak egy helyreigazitással tartozom. Spencer Herbertről, a lelki élet e nagyszerű geologusáról, szerző azt állítja: „Spencer Herbert egy lélektant írt meg, a mely csak az értelemmel foglalkozik, az érzést és akarást pedig elejti, vagyis a mely nem lélektan" (14. old.). Ezzel szemben ideiktatom Spencer lélektanának következő helyét: „Reflexthätigkeit, Instinct, Gedächtniss, Vernunft, die Gefühle, der Wille wurden sämmtlich erläutert" stb. (ld. Spencer: Die Principien der Psychologie, deutsch von B. Vetter. 1886 II. kötet, 537. old.). Spencer maga tehát arra hivatkozik, hogy művében reflexműködést, ösztönt, emlékezetet, értelmet, az érzéseket, az akaratot — valamennyit fejtegette.

Rosenstein Lipót.

*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausg. v. *Ebbinghaus.* B. 29, 30. (1902. évfolyam).

Mindenekelőtt kiemeljük *J. Volkelt* értekezését *A fejlődéstani szempontról az aesthetikában.* Szerző azt a problemát veti fel, hogy mily határig jogosult az újabban mindinkább hangsúlyozott fejlődéstani elv alkalmazása az aesthetikában. Az ember aesthetikai élete két szempontból van a fejlődésnek alávetve: a mennyiben az általános emberi szellem és a mennyiben az egyén aesthetikai élete evolutiót mutat. Midőn az aesthetika valamely jelenséget vizsgál, azt természetszerűleg mindig az általános és egyéni szellemi evolutió egy bizonyos fokán állva eszközli. Feladata ugyanis épp az, hogy a *jelen* aesthetikai érzés módját és az azokból fakadó normákat ismerje meg, miközben egyúttal arra törekszik, hogy lehetőleg az általános emberi szellem jellegzetes nyilvánulatait mutassa ki bennök. Az aesthetikai vizsgálódás tehát mindig *lélektani* alapokból indul ki s ezt nem is szoríthatja ki teljesen a fejlődéstani szempont. Az aesthetikai érzés evolutiója is lélektani alapon állapítható meg; mert elmult idők aesthetikai életének reconstruálására nem elegendő a művészettörténeti decumentumok ismerete, mert a lélektani elemzés képesít csupán arra, hogy lehető hiven állapítsuk meg, gondoljuk vissza magunkat pl. régibb nemzedékek műélvezetébe. Az ily meghatározások természetesen csak ingatagok lehetnek épp úgy, mint a gyermeki vagy állati aesthetikai érzelmekről szóló elméletek. Vagyis az aesthetika nem alapulhat ab ovo fejlődéstani basison: az aesthetikai fejlődés megfigyelése vad népeknél, vagy más kezdetlegesebb fokon *nem methodikus eszköz az aesthetikai jelenségek magyarázatában,* hanem önmaga is bonyolult és nehéz problema. De ez nem jelenti, hogy a rendszeres aesthetika nem szorul fejlődéstani szempontokra, mert a művészettörténeti intuitió két szempontból fontos az aesthetikára. Hogy az aesthethikai szemlélet tartalmát meghatározhassuk, figyelembe kell vennünk ugyanis a műélvezet tényét is, a melyre anyagot épp a művészettörténet szolgáltat. Ez utóbbira még szükségünk van, a mennyiben az aesthetika arra törekedvén, hogy a jelen aesthetika érzését és az ebből fakadó normákat lehetőleg általánosaknak mutassa ki, szüksége van e czélból a művészettörténet folytonos szemmeltartására. Visszaélünk azonban a művészettörténettel, ha egyedül abból akarjuk elvonás által megállapítani, hogy mi a szép, mert ez eljárással épp az aesthetika főproblemáját nem tudjuk megoldani,

hogy t. i. mit éreztek elmult idők emberei koruk müremekeinek szemlélésénél s mit érzünk most. Továbbá minden ily abstractio már föltesz bizonyos értékitéleteket (Wertuhrtheile arról a mi szép, mert e szerint válogatja ki anyagát a művészettörténetből; tehát önmaga is már magyarázatra szorul. Az aesthetika főfeladata meghatározni az emberileg jellemző és értékes érzelem- és képzelettypusokat, miközben az adott szellemi életből kell kiindulnia. A darwinistikus elv is tehát csak óvatosan és korlátolt értelemben mondható magyarázóelvnek az aesthetikában.

Ugyanazon szerző a továbbiakban *Az alsóbb érzékek aesthetikai értékéről* közöl tanulmányt. Meg kell különböztetni azon alsóbbrendű érzeteket, a melyek az aesthetikai élvezet tárgyának képzetéhez tartoznak, azon alsóbbrendű érzetektől, a melyek az aesthetikai szemléletet subjective kisérik. Továbbá el kell választani a valódi és a képzelt érzeteket, a melyek az aesthetikai szemléletet kisérik; érzetek reproductiói aránytalanul nagyobb szerepet játszanak az aesthetikai szemléletben, mint tényleges érzetek. Szerző csak a valódi és az aesthetikai élvezet tárgyának képzetében foglalt alsóbbrendű érzeteket vizsgálja. Minden aesthetikai tárgy képzete látási és hallási benyomásokból, illetve ezek kapcsolataiból szövődik össze, nincs műtárgy, mely kizárólag szagokból, ízekből, tapintási és hőérzetekből állana. Hogy miért jutottak a látási és hallási érzetek ily vezérszerephez az aesthetikai szemléletben, annak főoka, hogy e benyomásoknak testünkkel való érintkezését normalis körülmények között nem érezzük: ez adja a látási és a hangbenyomások sajátságosan immaterialis, érdeknélküli jellegét. Evvel szemben a tapintás, íz és hőérzék körében az érzet mindig valami anyaginak az érzésével (Stofflichkeitsgefühl) jár; a szagbenyomások e két véglet között középhelyet foglalnak el. Az alsóbb érzékek már azért sem alkalmasak aesthetikai benyomások hordozására, mert itt a kellemetlen benyomások tonusa rendkívül erős a látási és hallási benyomások hasonló vonásával szemben. Azonkívül a látás és hállás benyomásai oly kapcsolatokat nyujtanak, a melyek határozott és világos képzeteket alkotnak s mint ilyenek rögzíthetők is az emlékezetben. Ez nagyban fokozza e benyomások aesthetikai értékét, mert ebből folyólag tág tér nyílik az associatiónak és emlékezésnek; evvel szemben az alsóbb érzetek szervezetlenek és egymástól elszigeteltek maradnak. Mindazonáltal ez utóbbiak is mint látási és hallási benyomásokhoz társuló mozzanatok, tényezői lehetnek az aesthetikai szemléletnek.

E. Reimann: A nap és hold látszólagos megnagyobbodása a látóhatáron. Miután szerző áttekintette e tüneménynek Aristoteles óta proponált magyarázatait, megfelelő kisérletek és mérések alapján arra az eredményre jut, hogy azért látjuk a napot és a holdat a magasban kisebbnek, mert a magasban minden kisebbnek tűnik fel s fölöttünk elhelyezett földi tárgyakat is directe vagy indirecte, tudatosan vagy öntudatlanul a nagy égboltozatra vonatkoztatjuk.

Dr P. Ranschburg Egyidejü ingerhatások gátoltatásáról (Hemmung) értekezik, experimentalis adalékot szolgáltatván a figyelem feltételeinek tanához. Kideríti, hogy összetett egyidejű optikai ingereknél (számoknál), a melyek egyes tagjai bár részei egy összefoglaló egésznek, de a mellett egymástól függetlenek és épp ezáltal különböznek másféle összetett optikai ingerektől, pl. szavaktól, a felfogás helyessége, különben azonos körülmények között, a figyelem állandó szabályszerűségén kivül elsősorban az összetett inger belső constructiójától függ. Az idevágó kisérletek, melyeket szerző a saját maga által feltalált készülékkel végzett, azt mutatják, hogy a figyelem bizonyos határozott minimalis időtartamon belül *heterogén* érzeteket (illetve képzeteket) nagyobb számban képes látópontjába foglalni, mint homogén ingereket. Más szóval: a felfogási küszöb egyidejű, vagy gyorsan egymásután felmerülő heterogén ingerekre nézve mélyebben fekszik, mint homogén ingerekre nézve. E tüneményt szerző a homogén ingerek gátoltatásának (Hemmung) nevezi, a mi alatt Ebbinghaus nyomán a tudat azon sajátságát érti, melynélfogva az egyidejű, vagy egymást nagyon kis időközökben követő érzetek vagy képzetek befolyásolják és zavarják egymást, szóval a mit mások a tudat szűk voltának (Enge des Bewusstseins) neveznek. Az ily körülmények között előtérbe nyomuló tudattartalom a figyelem tárgyát képezi, vagyis Ebbinghaus szerint — és e felfogáshoz szerző is csatlakozik — a figyelem abban áll, hogy egyes leki képletek a többiekkel szemben a tudatban előtérbe lépnek és hatékonyokká lesznek, a mely mozzanatok más tudattartalmak rovására érvényesülnek. Az igy felfogott figyelem feltételeinek a megvilágitásához járulnak a fenti eredmények, a mennyiben fényt derítenek arra, hogy az ingercomplexus mely részei tarthatnak igényt arra, hogy élesebb tudat (figyelem) tárgyai legyenek s melyek, meggátoltatván az érvényesülésben, maradnak zavarosak, sőt percipiáltatnak hamisan. Az emlitett kisérletek alapján erre vonatkozólag a következő tétel formulázható: Ugyanazon intensitással és ugyanazon érzelmi értékkel biró egyidejű, vagy

közel egyidejű ingertömegből, az egymáshoz nem hasonló ingerek részesülnek előnyben, míg az egymáshoz hasonló vagy azonos ingerek egymásra érvényesülés tekintetében gátlólag hatnak. E gátoltatás egyes érdekes mozzanatainak további vizsgálata nyomán szerző arra az álláspontra jut, hogy azonosoknak tekinthető ugyanazon optikai ingertől származó és correspondeáló reczehártyafelületeken létrejövő oly két ingerproductum, a melyek az egyidejű azonos ingerek kölcsönös gátoltatásának törvényéből kifolyólag egy érzetté olvadnak össze. Ez magyarázza meg, hogy két retinakép alapján is csak egy tárgyat látunk, mert t. i. a két homogén inger külön nem érvényesülhet. Akustikai térre is alkalmazható e törvény, a hol azon tüneményt magyarázza meg, hogy azonos hangingerek elveszítik önállóságukat s az ezeknek megfelelő érzetek összeolvadnak.

N. Lossky: Akaratelmélet voluntaristikus szempontból. A voluntarismus azon álláspont a psychologiában, mely szerint a lelki élet azon jelenségei, a melyeket az egyéni tudat Énjére vonatkoztat, az akarati mozzanatok mintájára folynak le, hogy tehát az akarati actusok a tudatfolyamatok typikus formái. Más szóval: az Én birodalmában nincsenek állandó *állapotok*, hanem csak czélratörekvő *cselekedetek*. Minden akarati cselekvésnél az Én mint változás *oka* tűnik fel. Az akarati actusban az foglaltatik, hogy az 1. az én törekvésem, 2. az én activitásom és 3. hogy a változás részben vagy egészen Énem eredményének tűnik fel. A *törekvés* (Strebung) akkor ölt akarati jelleget, ha az Én is csatlakozik hozzá, vagyis ha azt nem ragadja magával szándéka ellenére. Ismereti elem nem szükséges, hogy akarat jöhessen létre, mert gyakran akarunk valamit, de nem tudjuk, hogy mit. A törekvések soha elszigetelten, egymástól teljesen függetlenül nem jelennek meg a tudatban, valamint nyomtalanul eltűnő törekvést sem vehetünk fel. Az *activitás* érzése nem vezethető le valami külső activitás ismeretéből, de nem is bontható fel, mint ezt Münsterberg elmélete kívánja: az activitás tudata egyszerű, fel nem bontható érzés, nem pedig complikált értelmi folyamat vagy hideg konstatálása az önmagunkban végbemenő bizonyos változásoknak, mint az activitás elméletének ellenesei hirdetik. Azon álláspont is tarthatatlan, mely szerint az activitás tudata azonos a tudatunkban felmerülő mozgásérzetekkel, mert a peripherikus okokból származó mozgásérzetek teljesen különböznek a szándékos mozgással járó érzetektől s ez utóbbiak inkább az organikus érzetekhez hasonlitanak, bár nem oly passivák, mint ezek. A változások, a melyek az akarati actus által tudatunkban

létrejönnek, háromfélék lehetnek, a szerint, a mint a változás létrehozása teljességgel az Énnek tulajdonittatik, vagy csak részben, vagy pedig a változást csak formailag idézi elő az Én; ez utóbbiak a külső cselekvések, melyek tartalma többféle lelki és physiologiai folyamatból szövődik össze. Egészben véve háromféle processus fordul elő a tudatban; ú. m. akarati actusok, a melyeket az Én magáévá tesz, továbbá bennem végbemenő actusokat, a melyekhez az Én nem csatlakozik és tudatállapotokat. Tudatállapot alatt oly psychikai tünemény értendő, a melynek semmiféle törekvés sem felel meg a tudatban, pl. látási és hallási érzetek. Ez utóbbiakra nézve is azonban kiderül, hogy a mennyiben az enyémnek éreztetnek, már az akarati actus összes elemeit tartalmazzák és az én törekvéseim által okoztatnak. A voluntarismus véglegesen tehát azon lélektani iránynak definiálható, mely ezen általánosításból indul ki. Végre szerző rámutat arra, hogy az akarat nem egyéb, mint a tudat causalitása.

Dr. Robert Saxinger: Az érzelemcomplexiók dispositionalis lélektanához. Érzelmek kétféle módon léphetnek egymással viszonyba: vagy egymás mellett foglalnak helyet a tudatban (együtt létező érzelmek), vagy pedig valamiképen egybeolvadnak s ekkor érzelemcomplexio vagyis összetett érzelem jő létre. Szerző tévedésnek minősiti azon közkeletű tant, mely érzelmek összeolvadását és igy összetett érzelmeket vesz fel. Elsőben is már abból, hogy együttlétező érzelmek vannak és ezek léte elismertetik, következik, hogy az érzelmeknek nem tulajdonitható azon tendentia, hogy egybeolvadjanak a tudatban. Különösen alkalmasnak tartják érzelmek összeolvadására azon körülményt, hogy a nekik megfelelő képzetek complex képzetekké szövődnek össze. Ámde itt több nehézség merül fel. Mindenekelőtt bizonyos, hogy lehetetlen valamely complex képzethez kötött érzelem lélektani előföltételei megjelölni, ha abból indulunk ki, hogy a complex érzelem összetett érzelem. Mert ha ez utóbbi több részleges érzelemből létrejött totalis érzelem, akkor kell, hogy a complex képzetet alkotó képzetek által felidézett érzelmekből álljon. Ámde a complex képzet már több mint az alkotó képzetek összege, mert van benne valami, a mi az elemekben hiányzik, s igy az sem mondható, hogy a complexnek mondott érzelem előfeltétele a complex képzet volna, mert a complex képzetnek megfelelő érzelem is más, mint az alkotóelemek által támasztott partialis érzelmek. A tények azonban megczáfolják azon nézetet, mintha valamely totalis érzelem qualitása és intensitása azon érzelmek qua itása és intensitása által volna meg-

határozva, a melyeket a complex képzet elemei támasztanak, mert pl. a sympathiánál, a mit valaki iránt érzünk, lehet hogy úgy találjuk, miszerint az illető személy egyes tulajdonságai nem tetszenek, csak azok összesége. Az is előfordul, hogy a complex képzettel fellépő érzelem minősége teljesen független, söt ellentétes a képzet elemei által keltett érzelemmel, mint midőn pl. jó előadás mellett is valamely melódia nem tetszik, vagy viszont. Némelyek az érzelmek compensatióját veszik fel, hogy t. i. egyik érzelem a másikat megsemmisítheti, így akarván vegyült érzelmek létrejöttét megmagyarázni. Ezt nem igazolják a tények, mert ha valakit egyenlő nagyságú öröm és bánat ér, nem lesz érzelemmentes állapotban, hanem bizonyos ingadozás fog létrejönni érzelmei között, tehát együttlétező érzelmek merülnek fel. A hasonló érzelmek nem is összegeződnek s ily módon nem növelik egymást, hanem itt is coexistáló érzelmek keletkeznek. Végre szerző e szempontból birálja Ribot elméletét az elvont érzelmekről, és Elsenhaus értekezését az érzelmek általánosításáról.

Dr. Pauler Ákos.

*

Dr. Pekár Károly, **A philosophia története.** Az emberi gondolkodás története. Budapest (Athenaeum), 1902. 468 lap. Ára 6 korona.

Biztató jelnek tekintem szegényes irodalmunkra nézve, hogy nálunk kezd a bölcselet iránti érdeklődés ébredezni s talán idővel megnyerhetjük a közönséget is. Örvendetes dolog, hogy a Franklin-Társulat kiadásában megjelenik *Schwegler* és *Falckenberg* bölcselettörténete *Mitrovics Gyula*, illetve *Székely György* sárospataki főiskolai tanárok fordításában s fölemelő látvány, hogy immár előttünk fekszik ismert nevű positiv aesthetikusunk, *Pekár Károly* löcsei főreáliskolai tanár méltán „*Semsey Andornak* hálásan ajánlott" philosophia története.

Előszavában emliti, hogy *Lewes* „túlzottan egyoldalú", söt „hiányos" nagy munkája mellett *Höffding*, *Falckenberg* és *Schwegler* művét követte, de másrészt, s ez teszi érdekessé Pekár művét, „hiven beszélteti" magukat az eredeti forrásokat is. Művét, a mi a mű megítélésénél Lewes mellett kiválóan figyelembe veendő, „a művelt nagy közönség, az egyetemi hallgatók s a tanárjelöltek számára" irta s méltán mondhatja róla, hogy az „megbizható és világos kézikönyv".

Művét tárgyilag a következő korszakokra osztja: 1. Az első nyomok Kelet ókori népeinél (10—19. lap); 2. a görög philosophia

(21—50. l.); 3. a középkori keresztény és arab philosophia (51—56. l.); 4. a renaissance philosophiája (58—91. l.); 5. Bacon és Descartes, a nagy módszer-philosophusok, az újkori philosophia két főirányának meginditói (92—102. l.); 6. Descartestól Kantig: a metaphysikusok (103—121. l.); 7. az angol tapasztalati philosophia: a sensualisták (Bacontól Kantig) (123—154. l.); 8. a franczia felvilágosultság (156—174. l.); 9. Kant, a kritikai philosophia (176—187. l.); 10. a Kant utáni philosophia: a romanticismus philosophiája (188—220. l.) s 11. a positivismus (222—308. l.). E tárgyi beosztás erős positivista álláspontjának az eredménye Találóbbnak tartom *Windelband* következő felosztását: 1. a görögök bölcselete; 2. a hellén-római bölcselet; 3. a középkor bölcselete; 4. a renaissance; 5. a felvilágosodás; 6. a német bölcselet s 7. a XIX század bölcselete. A mű végén található időtábla, fejlődéstáblák s a bevezető munkák, egyes korszakok és philosophusok és rendszerek irodalma, nemkülönben ügyesen összeállitott név- és tárgymutatója (309—468. l.) csak emelik Pekár kézikönyvének értékét és használhatóságát.

Bevezetésében a német *Röth* és *Gladisch* után „hagyományos és helytelen szokásnak" mondja „a philosophia történetének a görögökkel való megkezdését" s a 21. lapon mégis azt mondja, hogy „az egészen önálló philosophiai gondolkodás . . . voltakép csak a görögöknél kezdődik". A philosophia történetét tágabb alapon egészen helyesen „az emberi gondolkodás történetének", sőt mai érvényében „a szaktudományok általános értékű eredményei összefoglalásának és kiegészítésének" definiálja. Főbb problemái: a psychologiai, biologiai, kosmologiai vagy ontologiai, erkölcsi és aesthetikai problema, a melynek leható megoldásával szemben éppen nincs okunk bizonyos „lehangoltsággal" tekinteni „az emberi elme fáradhatatlan s nagyrészben meddő, hiú küzdelmére". Hisz műve végén a „visszapillantás" egészen helyesen mondja: hogy „nemes és lélekemelő" törekvése az emberi észnek, hogy a mennyire csak lehet, iparkodik közelebb férkőzni a problemákhoz, kitűzve legalább a tudás határait. A részletekben sok értékes adatot halmozott föl, de a végső problemákra, e nagy kérdésekre, úgy látszik, mindig rá fog illeni a sziászi romok közt, a régi Egyptom Athéne istenasszonyának, Neth-nek temploma oltárán álló, titokzatos, elfátyolozott faragott képe felirása: „Én vagyok minden a mi van, volt és lesz, fátyolomat még föl nem lebbentette halandó!" E tekintetben is ránk illik az Úr biztató szava Madách művéből: „Mondottam, ember küzdj, és bizva bizzál!"

Mint mondottuk, a philosophia „első nyomait Kelet ókori népeinél" találja s itt behatóbban az egyptomiak, a sinaiak, a buddhismus s a persák theologiai elemekkel vegyített bölcseleti elmélkedéseit, mignem „a görögök philosophiája első korszakában a gondolat fölszabadul a theologia bilincseiből, a theologia emlőjéről leszakad a philosophia s kiválik, mint az összes majdan kifejlődő tudományok anyja" (30. l.). Ez első szakaszban érthetetlen Anaxagorásnak Empedokles és Demokritos előtt való tárgyalása, holott éppen Anaxagorás képezi az Ész elvével az átmenetet a görög bölcselet kosmologiai korszakáról annak anthropologiai korszakára.

A görög bölcselet második korszaka e bölcselet fénykorát: Sokratest, Platont és Aristotelest tárgyalja. Behatóan és rendszeresen ismerteti azok bölcseletét. Platonról szóló felfogását megint csak megvesztegette positivista álláspontja ekképen: „Gondolkodásunk egész történetében ő volt a legnagyobb befolyású elme. Legfőbb érdeme épp gondolkodásunk kifejlesztése, kiszélesítése: a dialektika, mert ennek elemi eredményeit kivéve, *positiv eredményt* nagy munkássága daczára *egyet sem adott* s ennek okát helyesen láthatjuk Lewes-szal a subjectiv módszer meddő voltában" (38. l.). Helyesebb ezzel szemben az a jellemzés, a mely *Emmersohn-Szász* „Az emberi szellem képviselői", Budapest, 1894. cz. művében *Platonról* olvasható: „Valamennyi könyv között egyedül Platont illeti meg Omar rajongó dicsérete a Koránra: égessetek el minden könyvtárt, összes értékük ez egy könyvben van. A tudósok bibliája 22 száz év óta, mert *Platon a bölcsészet, és a bölcsészet Platon.* Adósai neki Boetius, Erasmus, Bruno, Locke, Rousseau, Ágoston, Kopernikus, Newton, Böhme, Swedenborg és Goethe. Magába fogadta kora összes tudományát. Ekkép lett Európa bölcsészetévé és irodalmává. Úgy írt és beszélt, hogy a régi közmondás szerint „ha Jupiter a földre szállana, Platon nyelvén beszélne". Nincs az ész fegyvertárában olyan fegyver, mit ne bírna és ne használna: elbeszélés, boncolás, őrültség, szemlélődés, zene, gúny és satyra, le a közönségesig és csiszoltig". De már nagyon találó Pekárnak Aristotelesről adott jellemzése, a midőn azt mondja róla, hogy „végleges megalkotója a logika tudományának", „megalapítója az inductiónak", „alapvető a psychologia s az aesthetika terén", s „lángelméjének eddig páratlan hatalmas összefoglaló erejével, tudományos buzgalmával először adta a tudományok encyklopedikus rendszerét" (43. l.), valamint a 3-ik korszak végén (50. l.) teljesen osztom azt a felfogását, a mely szerint „örök eredménye a görög

philosophiának (ezredéves fejlődésének), hogy lerakta az emberi bölcselkedés alapformáit, hogy megalkotta a logikát, lényegében a tudományos módszert is, az inductiót, útját egyengette a mai értelemben vett psychologiának, aesthetikának s megalapította az ethikát, politikát". Általában az összefoglalások Pekár bölcselettörténeti kézikönyvének igen erős oldalai.

A középkori keresztény és arab philosophiát s különösen az egyházi atyák bölcseletét, positivista álláspontjához híven, nagyon röviden tárgyalja. Így p. o. Ágostonról, az első rendszeres latin keresztény philosophusról mégis csak többet lehetett volna mondani, mint egyszerűen felsorolni az ő főbb műveit. A későbbi fejlődésre gyakorolt óriási hatását tekintve, vele senkit sem lehet összehasonlítanunk. Azt sem fogadhatom el, hogy „a scolastika volt *az az elkerülhetetlen, közbeeső fejlődésfok*, mely a theologiából a positiv kutatáshoz vezetett". De helyesen látja e korszakban Bacon Rogerban, mint Hobbes, Locke és Mill ősében „az önálló philosophia gondolkodás első ébredését" s „a gondolat felszabaditásának megálmodóját" (56, 57. lap).

Igen szépen és meggyőzően tárgyalja Pekár a renaissance philosophiáját s közelebbről Cusa, Kopernikus s (nagyon részletesen) Bruno természetbölcseletét, méltányolni tudja a reformatio philos.-történeti jelentőségét „a józan ész protestálásában" s behatóan fejtegeti minden irányban a forrongó renaissance-kor philosophiai fontosságát. „Újjáalkotta az emberi gondolkodás egész birodalmát. Egész új világfelfogást ad a régi helyébe. Az újkori philosophiát ez a kor alapítja meg. Talán egyik kor sem volt ilyen gazdag új gondolatokban, új tudományok alapvetésében. E kor alkotta meg az újkori physikát, astronomiát, psychologiát, ethikát, politikát, aesthetikát stb. E kor adja meg, tovább fejlődve Bacon és Descartesben, a tudományok új módszerét, az új logikát" (91. l.). Erősnek tartom azonban Erasmusról adott azt a jellemzését, a mely szerint az a nagy humanista iró „a reformatio minden tekintélyt elvető szellemi áramlatának legtúlzóbb kifejezője". E tétele ellentmondásban van a reformatio philosophiatörténeti jelentőségéről (80. l.) szóló találó jellemzésével.

Baconról és Descartesról helyesen mondja Pekár, hogy „e két nagy módszerphilosophus az újkori philosophia s egyáltalán a tudományos gondolkodás alapvetője". Bacon „a természettudományi gondolkodás úttörője", Descartes ellenben „az új methaphysikusok őse". Bacon nyomán elindul „a franczia és angol positivismus", míg „Descar-

tes Spinozán és Leibnizen át az újkori methaphysikai gondolkodás alapvetője". Úgy az 5., mint a 6. és 7. fejezet igen kimeritően tárgyalja az elökészitő jellegű realista és idealista bölcselettörténeti tananyagot, míg a 8. fejezet a franczia felvilágosultság bölcseletét ismerteti. Ez utóbbi fejezetben jobban ki kellett volna domboritani a franczia, angol és német felvilágosodás eszméinek egymásra való hatását. Rengeteg mivelődéstörténeti anyag van különben e fejezetben összehalmozva.

A 9. és 10. fejezet Kant kritikai és a romanticismus ábrándos bölcseletével foglalkozik. Jól mondja Kantról, hogy „az újkor legnagyobb metaphysikusa. Kritikai philosophiája csak a franczia forradalommal vethető össze általános fontossága tekintetében, mind a kettő végkép elűzi a középkor hagyományait". Azért nevezte öt *Paulsen* is, a nagyhirű berlini bölcselő, „a protestantismus philosophusának". Belőle indult ki Fichte subjectiv, Schelling objectiv, Hegel absolut idealismusa és Schopenhauer realistikus világ-akaratelmélete, sőt Hartmann Unbewusst-ja. De szerző positiv álláspontjához hiven igen egyoldalúan bánik el Hegellel, kiről azt mondja, hogy „az a lovon járó világszellem", „a legvakmerőbb methaphysikus", ki „mint valami bűvész egy fogalomból kiskatulyázza, kihüvelyezi e trichotóm felosztásokkal az egész mindenséget", ki magáról „inkább mondhatja, mint Jézus, hogy én vagyok az igazság" s kinél „elmésen rendszerezett döreségekről" beszél, „akár egy elmebajos, kinél kiváló dialektika munkál, csak a judicium elsorvadottságát kell fájdalommal tapasztalnunk" (197. l.).

Művének utolsó szakasza „a positivismusról" szól (222—326. l.). Itt elemében van a szerző. Rengeteg tudását itt kordta össze. A XIX. század egész tudományvilága, az emberi gondolkodás történetének lehetőleg minden iránya fel van itt ölelve. Egész művének ez a legszebb és legtartalmasabb szakasza, bár e fejezet alá olyanok is vannak foglalva, mint p. o. Lotze, Wundt és Paulsen, a kik tiltakoznának e hely ellen. Igen részletesen van tárgyalva Comte positivismusa, Spencer evolutionismusa (263—274. l.), a társadalom-philos. problema, s a socialismus, a melyet azonban csak gazdasági s nem egyúttal ethikai oldaláról vizsgált. E nagy szakaszban helyet juttatott Eötvös és Schwarcz állambölcseletének is s az eddigi philos. történetektől eltérőleg külön figyelemmel van az aesthetikai és vallásbölcseleti kérdések vizsgálatára is. Jól mondja e felette gazdag szakasz összefoglalásául, hogy a XIX. sz. eszmevilágának három főeredménye: a positiv tudo-

mányok rendszere; a szerves faj élete, fajok kifejlődése s a fejlődés általános elve; és a munka s egyéniség társadalmi védelme. A külföldi rendszernek e fejezet alá való foglalása nem mindenütt sikerült. Azt hiszem azonban, hogy „műveltebb nagy közönségünk" leginkább „a positivismus" rengeteg tudású szakaszát fogja tanulmányozni. Kár, hogy terünk hiányában azzal behatóbban nem foglalkozhatunk.

Műve végén található idő- és positivista izű fejlődéstáblája, nemkülönben bevezető jellegű s egyes korszakokról vagy philosophusokról szóló rengeteg irodalma „a közönség számára való hozzáférhetés" czéljából igen sikerült kis lexikona az emberi gondolkodás történetének. A magyar bölcseleti irodalom is eléggé van fölsorolva. Kár, hogy e különben igen hasznavehető irodalmat, *Höffding, Jánosi B., Schwegler, Zeller, Falckenberg, Fischer Kuno* és mások példájára rövid magyarázó jegyzetekkel nem látta el. Az is emelte volna az emberi gondolkodás történetének e jeles, tömör és tartalmas compendiumát, ha Falckenberg német újabb bölcselettörténeti műve módjára a járatosabb philosophiai műszavakat betűrendben lefordítja és röviden megmagyarázza, a minek hiányát még mindig érezzük szegényes magyar bölcs. irodalmunkban. Pekár különben is szerencsés átültető s tömörsége mellett is világos fő és jó író. Művében mindössze két helyen találok idegenszerű szót s ez „szétdifferentiálódik" (23. l.) és „czélszerintiség" (115. l.) Nyomtatási hiba *F*auler *T*auler helyett s tárgyi hiba, hogy „Schleiermacher szerzetes volt". Nálunk protestánsoknál nincsenek szerzetesek, Schleiermacher pedig a legújabb prot. theologia reformátora. Kissé drastikus kifejezés: „a hegelianismus grassálása" (199. l.) és „Spencer nagyfokú ideggyengeségét kiheverte" (264. l.).

Kissé tömör, de népszerű stylű művének egyik nagy előnyét az egyes philosophusokról szóló találó és szellemes jellemzések képezik. P. o. *Herakleitos:* az ephesosi bölcs, a monda „síró philosophusa, ez a melancholikus, embergyűlölő, a hegyek magányába visszavonuló ephesosi nemes", kit „a homályosnak" neveztek el; *Anaxagoras:* a „nagy Athenaebe költözött gazdag lydiai nemes, kit ellenállhatatlan bűbáj vont a philosophiához, melynek köszönte világi romlását és lelke üdvösségét"; *Demokritos:* a félszegségeiről hétországra híres Abdera város „nevető philosophusa"; *Sokrates:* ez a görnyedt, mezitlábú, visszataszitó, szilén-külsejű, elmélázó alak, mint az igazság vértanuja, ki meg tud halni tanításáért, mint Jézus, de aureoláját nem vallási elvekért kapta, hanem egyetlen philosophiai igazságáért, mert

meg volt szentül győződve, hogy nem tud semmit sem; *Platon:* a rendszerbe foglalt Sokrates; *Aristoteles:* e lángeszű ember, kitől két ezredév tanult s kit tekintély dolgában, volt idő, hogy a szentírás mellé tettek; *Aquinói Tamás:* méltán szent philosophus, a római egyház classikus, hivatalos philosophusa; *Bruno:* e költői szárnyalású, forrongó lelkületű és oly tragikus jellemű délolaszországi lángész, kiben (mint mystikus, heroikus poétalélekben) a renaissance buja gondolatárja forrt; *Bacon V.:* igazi udvarfi, angol Machiavelli, a legnagyobb fokban önző, elvből opportunista, visszataszitó jellem; *Spinoza:* ez a beteges amsterdami kivetközött rabbi, ki különben egyike volt a világ legszentebb életű embereinek; *Leibniz:* e roppant sokoldalú, hihetetlen munkabiró, mozgékony elméjű és nyugodt, derült életű német diplomata; *Kant:* ez az igazi német professor, ki nem mozdult ki Königsbergából s úgy élt ott, mint a toronyóra, mint valami hatalmas gondolat-gép . . . , sajátságos műnyelvével, rettenetes stylusával; *Schopenhauer:* a pessimismus lángeszű philosophusa, kinek főműve a pessimismus codexe; *Comte:* ez a forrongó elme; *Taine:* igazi positiv philosoph elme, hatalmasan művészi, szinező és jellemző irói egyéniséggel stb. stb.

Mindeneket összefoglalva, Pekár művét úgy tárgyi, mint alaki tekintetben igen nagy nyereségnek tekintem lassan haladó legújabb philosophiai irodalmunkban. Műve méltán *Jánosi* aesthetikája mellé helyezhető. Alkalmas művek művelt közönségünk a bölcselet számára való megnyerésére.

Dr. Szlávik Mátyás.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

TIZENKETTEDIK ÉVF. MÁSODIK SZÁM.

BUDAPEST
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.
1903.

TARTALOM.

Lapok.

I. HARCZ A MAGÁNVALÓÉRT. (VI.) — *Dr. Simon József Sándortól* 161
II. AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE. (I.) — *Dr. Palágyi Menyhértől* 173
III. A LELKIISMERET PROBLEMÁI. (I.) — *Dr. Vásárhelyi Józseftől* 194
IV. A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET. (VI.) — *Dr. Janicsek Józseftől* 209
V. A HABSBURGOK SZERENCSÉJE. (I.) — *P—y-től* 225
VI. AZ ÁLTALÁNOS SZAVAZATJOG KÉRDÉSE 242
VII. AZ ÁLLAMALKOTÓ SZERZŐDÉSEK A MAGYAR KÖZJOGBAN. (I.) — *Ferdinandy Gejzától* 251
VIII. KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL. (II.) — *Dr. Schneller Istvántól* 266
IX. IRODALOM: *Czobel István könyve a vallások fejlődéséről és a progressiv vallásról.* Dr. Pekár Károly. — Gumplowicz: *Die sociologische Staatsidee.* Dr. Szlávik Mátyás. — *Experimentalis lélektani laboratorium Budapesten.* Dr. Pauler Ákos. — *Revue philosophique de la France et de l'etranger.* Dr. Pauler Ákos. — *Állami beavatkozás és individualismus.* Dr. Jászi Oszkár 277

Az «ATHENAEUM» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenkint, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

HARCZ A MAGÁNVALÓÉRT.

A NEMTUDATOS, MAGÁNVALÓ ÉS ABSOLUTUM MIBENLÉTE ÉS ISMERETELMÉLETI SZEREPE. AZONOSSÁGUKNAK PHILOSOPHIA-TÖRTÉNETI IGAZOLÁSA.

(Befejező közlemény.)

S ezzel a Magánvalóért felvett harczunknak íme a vége felé is közeledünk. Az érzékletnek, vagyis az elemi érzéki szemléletnek kettősségét kiemelvén, a metaphysikának és ismeretelméletnek legtitokzatosabb alapkérdését teljesen megvilágitottuk. A *dolog*nak és *gondolkodás*nak, az *ens*nek és *mens*nek, a *res*nek és *ratió*nak, a *természet*nek és *szellem*nek közhit szerint megoldhatatlan rejtvényét, azaz a reális és ideális, objectiv és subjectiv, nemtudatos és tudatos, létvalósági és ismereti, physikai és psychikai, vagyis a valóságos térfeszültségü, tehát testies és anyagias, másrészről pedig a látszólagos térfeszültségü, tehát szellemies és képszerü világnak a legelemibb alapkülönbségeit kétségtelenül meghatároztuk. Más szóval a Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum mibenlétének a titkát szemben a tudatos, másra-vonatkoztatott és relativ jelenség mibenlétével az *érzet*nek simultán, coordinált, autonom és positiv; s viszont a *képzet*nek successiv, subordinált, heteronom és negativ tényegyüttességében véglegesen megoldottuk.

Még csakis egy kérdésre tartozunk tehát felelettel most már, arra, hogy vajjon az eddigi philosophiáknak oly különböző nemtudatos-, magánvaló- és absolutum-szemlélete és meghatározása az ő fogalmazásuk értelmében is csakugyan egy és ugyanazt a tényt, t. i. azt a mi meghatároztuk simultán, coordinált, autonom és positiv *érzet*-tényt fejezi és fejezheti-e hát ki a maga

igazi valóságában. Vajjon az *érzet*nek és a *képzet*nek fentebb adtuk megvilágítása az eddigi philosophiák legfőbb problemáinak közös alapját, vagyis az ő egymástól olyannyira különböző és elütő alapproblemáiknak kiindulásukban való egységét és azonosságát deríti-e hát csakugyan fel a maga valóságában?

Philosophia nem volt, philosophia csak lesz.

Ha eddigi fejtegetéseink kétségtelenül nem igazolnák még ez állítást, eltagadhatatlanul igazolja magának a philosophiának története, vagyis az egymással sokszor olyannyira ellenkező szemlélet- és gondolkodás-módoknak a léte és sorozata maga. A hol mind a tárgynak, mind a módszernek, mind a kifejezésmódoknak egyenkint és összevéve oly zűrzavaros különféleségét találhatjuk, ott igazi tudományról még egyáltalán nem beszélhetünk. Minden igazi tudománynak minden egyes gondolkodóra nézve kötelezően közös tárgyúnak, közös módszerűnek és közös nyelvűnek kell lennie. S az eddigi philosophia-történetben e kötelezően közös tárgynak, közös módszernek és közös nyelvnek még csupán csak a keresését s egyénenként való egyoldalú megállapítását tapasztaljuk. E keresés és egyoldalú megállapítás szükségképen csakis ott ér véget, a hol véget ér az érzékletnek, az elemi érzéki szemléletnek egyoldalú megállapítása és leírása. A philosophia mint *közös tárgyú, közös módszerű és közös nyelvű* tudomány csakis ott kezdődik, a hol egész tudásunk legmélyebb alapjának, érzéki tapasztalataink kiinduló elemi tényének tárgyias megvilágítása veszi kezdetét. A rajtunk kívül levő és tőlünk független őseredeti létvalóság titkainak *közös* módszerrel és *közös* kifejezésmódokkal való immanens megállapítása csakis ott kezdődik, a hol ezen őseredeti létvalóságnak a rajtunk belül levő s tőlünk függő, származott képzetek tényétől való alapkülönbségei teljes világosságban állanak előttünk. Az alanytárgy problemájának *közös* módszerű és *azonos* nyelvű megoldása csakis ott indulhat meg, a hol az alanynak, mint psychikai ismeret- és képzet-tevékenységnek, és a tárgynak, mint physikai létvalóság és érzet-működésnek a ténye egy és ugyanazon szemléletben élesen szembeállítva és megkülönböztetve mutatkozik. Csakis ekkor lehet eltagadhatatlanul igazolnunk, — a mit épp most tűztünk ki feladatunknak, — hogy bármily homályosan és zavarosan fejezték is ki az eddigi philosophiai gondolkodók nemtudatos-, magánvaló- és absolutum-szemléletöket s vele szemben tudatos, reánk vonatkoztatott és relativ ismeret-

felfogásukat, mégis mindannyian csak az érzékletnek, az elemi érzéki szemléletnek ama fentebb kifejtettük *érzeti* és *képzeti* kettősségét gondolták és törekedtek meghatározni.

Kötetekre menne ez állításunknak minden egyes philosophiai gondolkodónál való részletes igazolása. Egyértelmű volna ez a philosophia történetének magának álláspontunk alapgondolataira támaszkodó megirásával. De e néhány lapon adható rövid megvilágítás is eléggé igazolhatja a fentebbiek igazságát s álláspontunk alapgondolatainak egyetemesen felderitő és megmagyarázó erejét.

Íme, a mikor pl. Descartes azt mondja, hogy a lélek még akkor is mindig gondolkodik, mikor eltünik a tudat tartalmára való emlékezet, akkor kétségtelenül csakis az *érzet*nek nemtudatos, magánvaló és absolut tevékenységét szemlélte és gondolhatta; csakis a tudatosságon, a képzet-alakuláson kívül álló őseredeti simultán és coordinált physikai érzet-működésről magáról beszélhetett, arról az őseredeti térfeszültségről magáról, a melyet éppen ő substanciának szemlélt s kiterjedtnek, testinek és anyaginak mondott s jelenségét egyenesen szembeállitotta a ki nem terjedt, gondolkodó és szellemi másik substantiával, t. i. a képzetnek a tényével magával.

Csakis ebben az értelemben mondhatta Malebranche is azt, hogy nemtudatos csakis az, a mit együttesen nem lehet appercipiálni. Míg másrészről, ha Locke szerint már nem gondolkodik mindig a lélek, — Descartes nézetével épp ellenkezően — a mikor azonban gondolkodik, erről egyszersmind tudatos is, akkor ez csakis az érzetnek, mint őseredeti physikai tevékenységnek élesebb sejtelmét fejezi ki s az ő határozottabb szembeállítását a képzet-alakulással, a léleknek elemi tudatos tevékenységével.

S a képzet-alakulásnak, mint a végtelenül gazdag érzetsimultánságból és coordináltságból keletkező egyedi successivségnek és subordináltságnak még határozottabb sejtésével mondhatta Spinoza is azt, hogy minden meghatározás *negatio*. Mert valóban minden tudatos szemlélet, azaz a tárgynak a nagy tényközösségtől elkülönődő egyedi kiválása és meghatározódása teljesen egyértelmű az együttességnek és egyenjogúságnak egyenes megtagadásával s az együttességből kiszakadó alárendeltségnek állításával. Sőt az érzet- és képzet-tevékenységnek eme határo-

zottabb sejtelmével állíthatta Spinoza szemben a Descartes substantia-felfogásával, hogy a gondolkodás és a kiterjedés ősalapformák ugyan, de már nem substantiák többé, hanem a végtelen substantiának csak attributumai. Mert valóban az érzetnek simultán térfeszültség-tevékenysége és a képzetnek successiv képszerü tevékenysége csakis kettős jelenségformája az atomvonal-feszültségek öseredeti tényalakulásának és közösségének.

S az atomvonal-feszültségek eme substantiális létvalóságának határozott megsejtésével beszélhetett Leibniz is az úgynevezett *monas*ok egyedüli létéről és sokaságáról. Csakis ily értelemben fogalmazhatta meg metaphysikája alapgondolatát, t. i. e substantiális egyediségeknek szemléletét, a melyek minden realitásnak alapját s az egész physikai és psychikai universumnak öslény-világát képezik. Sőt csakis ily alapon gondolhatta e monasokat erősubstantiáknak is, a melyek eredeti tehetséggel bírnak arra, hogy magukat individuális tevékenységre indítsák. A *points métaphysiques* és *points de substance*, vagyis a metaphysikai, substantiális, anyagtalan, oszthatatlan, egységes erőpontoknak a szemlélete már derengő megvilágosodása az öseredeti atomvonal-feszültségek szemléletének. S a *harmonia praestabilita*, a mely szerint minden monas belső fejlődésének eredetileg beléje oltott törvényeit önállóan követi, csak hajnalodó megsejtése az öseredeti atomvonal-feszültségek önkifejtéséből eredő együttességi rendnek és törvényszerüségnek. És a mikor azt mondotta Leibniz, hogy „minden benyomásnak megvan a maga hatása, de nem minden hatás vehető észre", mintha más szavakkal csak azt mondotta volna, hogy minden öseredeti physikai hatás egyúttal öseredeti physikai nemtudatos érzet-visszahatás is egyszersmind, de nem minden érzet egyúttal képzet is ugyanakkor. Ezen szavaival pedig: „Sőt én azt tartom, hogy a lélekben a vérkeringésnek és a belek összes belső mozgásainak megfelelő valami történik, a mi persze az ember előtt nemtudatos". „Egyszóval az a hit, hogy a lélekben nincsenek más észrevételek, mint csakis azok, a melyek előtte tudatosak, nagy forrása a tévedéseknek", már csaknem világosan kifejezte a minden képzet-alakulást megelőző öseredeti érzetnek bennünk való physikai, nemtudatos, magánvaló és absolut önérvényesülését.

Sőt pontról-pontra igazolhatjuk az érzéklet eme kettős jelenségének meghatározó alapbeliségét a modern physiologiai és

tapasztalati psychologia alapszemléleteinél is. Mert a mikor Eduard von Hartmann azt mondja (Die moderne Psychologie. Leipzig, 1901. 124. l.), hogy „ha a psychikai jelenségek s keletkezésöknek a magyarázata a psychologiába tartozik, akkor ide tartozik a Nemtudatos is. A *relativ* nemtudatos psychikai jelenségek fejtegetése épp úgy feladata a psychologiának, mint lemenő fokozatban az állatoknak a lelki élete s mint ennek a valaminek, épp oly kevéssé van ő neki is dolga a metaphysikával. Az *absolut* nemtudatos psychikai tevékenységnek szintén a psychologiában és az ismeretelméletben kell megérthetövé lennie. A metaphysika ezekből a disciplinákból veszi át a nemtudatos psychikai tevékenységet s összehasonlítja s egyesíti a természetphilosophia eredményeivel. Egy oly korszak, a mely a metaphysikával, mint valami nemtudományos dologgal, minden érintkezést megszakít, éppen ezért nem igen lesz hajlandó oly hypothesissel foglalkozni, a mely a psychologiából egyenesen a metaphysikába visz át“, akkor már nem az egyszerű tapasztalati, physiologiai psychologiáról beszél többé, hanem az igazi értelemben vett speculativ metaphysikai psychologiáról, arról a tudományról, a mely a szó szoros értelmében a philosophia tudománya maga, valóságos ismeretelmélet. Csakis így van értelme az ő további szavainak is most már: „A Nemtudatos fejtegetése csakis az előtt lesz *terméketlen*, a ki nem ismeri el annak a szükségét, hogy az érzeteknek és érzelmeknek tudatelőtti genesisét kutassa; az előtt, a ki lemond a tudatában készen talált elemeknek psychikai őselemekre való további analysiséről s e mellett a nemtudatosan alakító tevékenységnek munkáit észrevétlenül már a tudatos jelenségekbe és az ő alakulásukba helyezte, tehát minden „teremtő synthesis“nek nemtudatos jellemét félreismeri (Wundt)“. Mintha csak azt mondotta volna, hogy a Nemtudatos fejtegetése csakis az előtt a psychologus előtt terméketlen, a ki a psychologiát egyszerűen a külső tapasztalati, physiologiai psychologia szinvonalára sülyeszti, más szóval, a ki a lelki életnek és a gondolkodásnak minden alapkérdését a pusztán csak külső, egyedi empirikus és dogmatikus idegfunctiók szemléleteiből akarja megérteni és megszerkeszteni; az előtt, a ki nem törödik a psychologiának, mint philosophiai és speculativ metaphysikai tudománynak már kiindulásukban metaphysikai szemléleteivel és a ki ekképpen a lelki életnek minden titkát, az ő physikai empirikus módszerével „alulról“

ugyan, de még mindig csak „kívülről“ vett tényelemekből akarja naivul és ellenmondóan megállapítani.

A physiologiai psychologia is kénytelen tehát osztozni a methaphysikai psychologia sorsában. A közönséges empirikus physikai lélek-kutatás is köteles tehát megfelelni a spekulativ philosophiai lélektan mélységes metaphysikai kérdéseire. A Nemtudatos, Magánvaló és Absolutum mindama titokzatos problémákkal együtt, a melyek az ő mibenlétökhöz fűződnek s az ő mibenlétök titkának megoldásával nyerik megoldásukat, szintén közös tárgya a naiv és dogmatikus physiologiai lélek-kutatásnak is. Nagyon is helyén való tehát, hogy röviden arra a kérdésre is megfeleljünk, vajjon megvilágíthatók-e fentebb adtuk érzet- és képzet-felfogásunkkal a jelenlegi physiologiai lélektan alapjai is. Vajjon ugyanazt akarja-e tulajdonképen a mai physiologiai lélek-kutatás is, a minek metaphysikai speculativ alapjait az *érzet*nek és a *képzet*nek fentebb meghatároztuk fogalmában már íme meg is adtuk?

„Miről ismerjük meg a psychikait?“ — kérdi physiologiai lélek-kutatása elején Dr. Th. Ziehen Leitfaden der physiol. Psychologie. Jena, 6. kiad. 3. l. — „Mi segít bennünket a psychikainak biztos diagnosisára? A kriterium csakis így hangozhatik: *Minden*, a mi adva van tudatunknak, és csakis ez psychikai. *Materiális* az, a mit *térbe* és *időbe*, mint érzeteinknek okát, kihelyezünk; materialis a fa, a melynek létezését künn felteszszük, mikor egy fának a látásérzetével bírunk. *Psychikai* a látásérzet maga, a mennyiben tudatunkban van. *Psychikai* és *tudatos* itt vizsgálódásunk kezdetén egyáltalán azonos; semmiféle képzetet nem alkothatunk magunknak arról, hogy mi a nemtudatos érzet, képzet stb.; mi érzeteket és képzeteket csak annyiban ismerünk, a mennyiben tudatosak“. És később így okoskodik: „A külső inger, a melylyel kezdeni akarjuk, egyáltalán physikai. A mennyiben ez a sensibilis és sensorikus idegek végződéseire talál, a külső ingerből *idegizgalom* lesz, ismét physiologiai, tehát utolsó vonalán physikai, vagy pontosabban chemiai folyamat, a mely most már centripetalisan az idegpálya hosszában tova terjed s végre az agykéregben izgalmat vált ki. Ennek az izgalomnak megfelel az *első psychikai* elem, „az érzet“.

Íme így beszél és így halmoz minden egyes mondatában metaphysikai fogalmakat egymásra Ziehen, a ki művének mindjárt a bevezető soraiban „*a tisztán empirikus psychologiát*“ tűzi

ki feladatául, mert, a mint hangsúlyozza „a psychologiából számüzve van minden metaphysika". Elgondolható, mily ellenmondásokkal kell küzködnie s mily titáni harczokat kell most már vívnia a psychologiai metaphysikai fogalmakkal az ő tisztán empirikus psychologiai gondolkodásának! Keresi a psychikainak biztos kriteriumát. S ezt a tudatunkban való meglétben találja meg. S ugyanakkor *materialis*nak nevezi a fát, mert mint falátásérzete okát a térbe és időbe kihelyezi, azaz ugyanekkor a fát, a *materialist* is tudatosnak s tudatából tudatosan kihelyezettnek, tehát *psychikainak* határozza meg. Azt mondja, hogy semmiféle képzetet sem alkothatunk *nemtudatos érzet*ről s az *érzetet első psychikai elemnek* nevezi s ugyanekkor mégis beszél ezen első psychikai elemet megelőző physikai *külső* ingerről, ezen ingert követő szintén csak physikai *idegizgalomról*. Söt az ő *tisztán csak empirikus* psychologiai vizsgálatát a *tér*be és *idő*be való kihelyezéssel megokolt *materiális* meghatározásával kezdi, tehát a legmélyebb metaphysikával és ismeretelmélettel magával!

Nem csuda most már, ha így kénytelen beszélni a psychologia legelemibb fogalmairól: „Az érzet, érzéklet (Wahrnemung) és képzet fogalma tekintetében rendkívüli zürzavar uralkodik a psychologiai irodalomban; ezért annál tisztábban tartsák meg kérem, emlékezetökben, hogy mi érzékleten lényegileg ugyanazt értjük, a mit érzeten. Az érzet bizonyos tekintetben a parlagon heverő nyers anyag; az érzéklet ugyanaz, de a feldolgozásban levő anyag. Emlékezeti kép és képzet között nem teszünk különbséget". (17. l.) És később: „Miben áll azonban most már az érzet és a képzet közötti qualitativ különbség? E psychologiai különbségnek definitióját tisztán psychologiailag megadni egyáltalán lehetetlen, épp úgy, mint lehetetlen a vörös és a kék között psychologiailag meghatározni a különbséget. Mindkét esetben csak okozati meghatározást adhatunk, azaz a vöröset és a kéket pl. csakis az ő oki ingerük rezgés-számainak, vagy hullámhosszainak megadásával határozhatjuk meg. Épp így van az érzet és a képzet meghatározásával is. Az *érzet*et úgy határozzuk meg, mint azt a *psychikai folyamatot*, a mely a jelenlevő inger által okoztatik, a képzetet pedig mint azt a *psychikai* folyamatot, a mely az inger eltüntével az érzet helyére lép. Ezenkívül még az érzet és képzet közötti psychologiai különbséget, a melyet nem tudunk *meghatározni*, hanem csakis minden egyesnek a személyes *meg-*

élésére való utalással kell megmagyaráznunk, a rövid megértetés szempontjából egy meghatározott szóval is megjelölhetjük. Mint ilyen mükifejezést ajánlom önöknek a már alkalmazott *érzéki élénkség* kifejezést. Mi tehát azt mondjuk, hogy az érzet a képzettől az *érzéki élénkség*nek jegyében különbözik. Ezzel azonban ne higyjék azt, hogy a különbségnek valami különös ismeretét nyertük. Inkább csak az önök személyes *megélésére* való rövid utalásról van itten szó". (133. l.)

Az érzet, érzéklet és képzet meghatározásában mutatkozó az a psychologiai irodalmi zürzavar megvan tehát íme a Ziehen meghatározásaiban is. Mert határozottan zürzavaros érzet- és érzéklet-meghatározás az, a mely érzékleten ugyanazt érti, a mit érzeten, és a mely az érzetet *psychikai* folyamatnak nézi és szembeállítja valami rajta kívül jelenlevő *inger*rel s az úgynevezett *érzéki élénkség*et magában az *érzet*ben keresi. Valóban zürzavaros képzet-szemlélet az, a mely az emlékezeti kép és a képzet között semminemü különbséget se talál s viszont az érzet és a képzet között se tud qualitativ különbséget megállapitani s ugyanekkor mégis azt állítja, hogy a képzet az inger eltüntével lép az érzet helyére. Különösen zavaros pedig ez a képzet-felfogás akkor, mikor valaki az egyik lapon a képzetet, mint psychikait, az inger eltünte után az érzet helyén keresi, a másik lapon pedig (134. l.) nem tudja eléggé „hangsúlyozni azt a tényállást, hogy az ingertől kiváltott materiális agykéreg-izgalomnak psychikailag az érzet felel meg, ezen materiális izgalom maradékának azonban psychologiailag nem felel meg *semmi*". Más szóval a külső inger eltünése után az érzet helyére még sem lép *psychikai képzet semmi*. Mert „ez a kifejezés: *lappangó emlékezeti kép* nagyon kényelmes, de elenmondást foglal magában. Csakis egy új hasonló érzet, vagy képzet-kapcsolat változtathatja meg úgy a materiális izgalom maradékát, hogy hozzá ismét psychikai parallel-folyamat, a tudatos emlékezeti kép, vagyis a képzet járul". (134. l.) S vajjon mért zavarja itt Ziehen össze a képzetet a tudatos emlékezeti képpel? Mért nem veszi észre, hogy a képzet csak mint egyedi s önálló psychikai folyamat szerepel s ellentéte az érzet, a tudatos emlékezeti kép pedig mint a többi más, egymással összeköttetésben álló képzetek viszonya fordul elő s ellentéte az egyedi, különálló képzet? Egyedül csak azért, mert, a mint ő maga mondja, sem az érzetnek, sem

a képzetnek, sem a kettejök egyesüléséből eredő érzékletnek qualitativ különbségeit psychologiailag meghatározni nem tartja lehetségesnek. Egyszóval csakis azért, mert még nincs tisztában a psychologiának e metaphysikai speculativ fogalmaival, nem vizsgálta meg és nem ismeri az érzékletnek, mint legegyszerűbb érzéki szemléletünknek érzeti és képzeti kettősségét, mert különben sehogy se azonosítaná az érzékletet a képzettel s a képzetet az emlékezeti képpel, s nem beszélne *érzeteinknek okáról*, a melyet azután még nekünk *tér*be és *idő*be kell kihelyeznünk, hogy a materiálist kaphassuk. Kétségtelenül igazoltuk ugyanis immár, hogy az érzet maga a készen kapott őseredeti létvalóság, az a Ziehen-féle „érzeteinknek oka", maga a valóságos térfeszültség és atomvonal-feszültség-közösség, tehát, a mint Ziehen is mondja, „a parlagon heverő nyers", azaz physikai és nem psychikai anyag, mint együttes és egyenjogú chaotikus atomvonalfeszültség-együttesség; „az érzéklet a feldolgozásban levő anyag", tehát a physikai együttesnek psychikai egymásutánivá, az egyenjogúnak alárendeltté, a chaotikusnak rendezetté, a térbelinek időbelivé való átalakulása maga, vagyis a psychikai, lelki rendeződésbe átmenő physikainak küzdelme és kibékülése. S végre a képzet a már elrendeződött, teljesen átalakult és feldolgozott anyag maga, a melyből eltünt már a parlagon heverő chaotikus együttesség, egymásmelettiség, egyenjogúság és positivság, ő maga a térbeli és időbeli rend kifejezése Érzeteinknek éppenséggel nincs tehát okuk. Ellenkezőleg ők mireánk nézve az őseredeti, rajtunk kívül látszó és tőlünk független physikai okok maguk; ama külső ingerek, mint hatások, melyek a mai physika nyelvén szólva azonosak a nemtudatos physikai visszahatásokkal magukkal. Ők tehát amaz anthropologikus functióknak, a melyeket „érzékszerveknek" szoktak mondani, az őseredeti *physikai ingerei* maguk, oly *periferikus* hatások, a melyeknek adott tényei *előtt* többé *semminemű ingerek*ről és *külső* folyamatokról már nem beszélhetünk.

A mikor tehát Ziehen „az érzetet oly *psychikai* folyamatnak" határozza meg, „a mely a jelenlevő inger által okoztatik", akkor már szükségképen a *tudatos érzet*ről, vagyis magáról a *képzet*ről beszél, tehát ugyanarról a *psychikai* folyamatról magáról „a mely az inger eltüntével az *érzet* helyére lép". Mikor pedig az érzetnél a *személyes megélésre* (Erleben) utalván az *érzéki*

élénkséget emeli ki ismertető jegyeképen, akkor az érzet helyett tulajdonképen már az *érzéklet* tényét emlegeti, vagyis azt a physikai és psychikai atomvonal-feszültség-küzdelmet gondolja és érti, a melyben a physikai érzet-együttesség-chaos psychikai képzet-sorozati renddé alakul, tehát azon szervezeti és anthropologiai szemlélet-átmenetet mondja, a melyben az őseredeti physikai hatás a származott psychikai agyszervezetben visszahatássá tagozódik.

Zavaros psychologiai alapfogalmakkal beszél tehát Th. Ziehen s vele az egész „tisztán empirikus" physiologiai psychologia úgynevezett „érzékszerveinkről", ha e szerveink működését psychologiailag *érzetek*nek gondolja. Hiszen e szerveknek functiói, mint egyedileg átalakító és elkülönitő, vagyis a végtelenül gazdag physikai összetevékenységből sorozatilag kiválasztó psychikai folyamatok, határozottan csakis *képzetek* lehetnek. Ezen úgynevezett érzékszerveink egyszerűen csak tapasztalati, azaz képzetelő szervek tehát; más szóval a physikai chaotikus inger-érzeti tényközösségnek és együttességnek psychikai hatás-képzeti egyediségekre izoláló és individualizáló készülékei. Teljesen értelmetlen dolog ennélfogva úgynevezett látás-, hallás-, szaglás-, ízlés-, tapintás- s más efféle *érzetek*ről beszélni. Az *érzetek* ugyanis maguk a mi chaotikus és nemtudatos physikai simultán és autonom *inger-együttességünk*. Ezt a mi úgynevezett érzékszerveink a szó legszorosabb értelmében egyedi külön-külön sorozatokra tagolják, ki- és elkülönitik, vagyis psychikai successiv és heteronom képzettényekké darabolják. Psychologiai szempontból tehát csakis látás-képzetekről, hallás-képzetekről, szóval az ízlésnek, szaglásnak, tapintásnak és más effélének csakis a *képzetei*ről lehet beszélnünk. Mert az *érzet* maga, e functióknak physikai ingerkészlete, mint a valóságos őseredeti térfeszültség, vagyis az atomvonal-feszültségek chaotikus együttessége és zürzavaros tényközössége, e képzeteinknek egyszerű physikai okát és alapját szolgáltatja.

Speculativ, metaphysikai alapfogalmak megvilágitására törekszik tehát íme a mai „tisztán empirikus", physiologiai lélektani kutatás is. Ily alapfogalmakra épiti fel elméletét az egyszerű physikai-psychologiai vizsgálódás is. A saját létalapját támadja tehát meg akkor, ha azt a tételt állitja fel vezérgondolatául, hogy „a psychologiából számüzve van minden metaphysika". Sőt ellenkezőleg, épp a speculativ, közönséges külső, physikai tapasz-

talatok után következő, egyetemes belső, metaphysikai tapasztalatok alapján lehet tisztán megállapitania az érzetnek, mint minden lelki működés legutolsó inger-okának nemtudatos, magánvaló és absolut megnyilatkozását. Ő bennök és ő általuk határozhatja meg a physikainak és psychikainak biztos diagnosisát. Csakhogy határozottan szakitania kell az úgynevezett „külső ingernek és a belöle alakult idegizgalomnak“ magában a physikai-chemiai tevékenység-folyamatban való transscendens kettészakitásával. Az egyesegyedül immanens physikai érzet-alapra kell helyezkednie, azaz *a külső ingert a nemtudatos magánvaló és absolut érzet-érvényesüléssel teljesen egynek és azonosnak* kell állitania. Más szóval azt kell mondania, hogy *az érzet a mi physikai inger-tényegyüttességünknek nemtudatos és chaotikus világa maga; a legelső és legelemibb psychikai jelenség pedig az érzékszerveink kiválasztotta és elkülönitette inger-hatás-e„yediség, idegatomvonalainknak sorozati elrendeződése és tisztázódása.*

Csakis ekkor lesz a mai physiologiai psychologia kiindulása igazán egységes *philosophiai*. Mert az érzetnek, mint physikai inger-tényegyüttességünknek ama nemtudatos és chaotikus világában már benne van a világ-mindenségnek öseredeti ténye maga, az egész philosophia-történet nagy conceptióinak az a közös magva, a Spinoza Substantiája, a Fichte absolut Énje, a Schelling absolut Subjektum-Objectuma, a Platon és Hegel absolut Eszméje, a Schopenhauer Akarata, és a Hartman Nemtudatosa is egyszersmind. És ha az eddigi philosophia a philosophiának a története maga, akkor a nemtudatos és a chaotikus érzet-ingertényközösségnek a fokozatosan haladó tudatos és rendezett képzetsorozatokra való elkülönödése és kialakulása a philosophia történetének vezérlő gondolata maga. A nemtudatos physikai ingerérzet érvényesül az úgynevezett ösztönökben, az automatikus és akaratos mozgásokban, a reflex-tevékenységekben, a természetnek javitó és gyógyitó, vagy romboló működéseiben, a szellemnek teremtő erejében, a nemi és tenyésző élet megnyilatkozásaiban, az érzelmekben, jellemekben; az ő összténye érvényesül az erkölcsi, tudományos és aesthetikai életben. Belöle terem és fejlödik a nyelv, a gondolkodás, érzéklet, szóval a természetnek és a szellemnek minden egyedi és összes jelensége és alakulata. Mert a nemtudatos, magánvaló és absolut érzet-tényközösség mindenütt és mindenben a kezdet és vég, a tudat maga csakis a közép.

Minden tudatosnak először is és utoljára is nemtudatosnak kell lennie, hogy igazán szép természetiességhez juthasson. Mert „minden beteges, rossz, czéltalan, kínos és hiányos idegen a nemtudatostól s csakis a tudatossal áll be". „A Nemtudatosban nincs kételkedés, ingadozás, kifáradás, lassú begyakorlás, megtanulás és megbetegedés. Ő mindig biztosan, bölcsen, szépen, könnyüséggel és fáradság nélküli közvetetlenséggel dolgozik." Az Absolut Eszme mysteriuma, mely összeesik magának a Nemtudatosnak és Magánvalónak a mysteriumával, nem más mint az *érzet* tényérvényesülésének a mysteriuma; magának a minden-hatásnak, minden-tudásnak egyetlenegy szemléletben és tényközösségben való gondolata. „Personificatiót vinni beléje oly megtévedés" — mondja találóan Carus Psyche czímü munkájában — „a mely következményeiben mindig vallásos türelmetlenségre vezet."

Íme tehát, a mit az eddigi philosophiák és psychologiák még mindig csak keresnek, a minek közös és egységes alapszemléletét és nyelvét megállapitani még sehogy sem tudják, mi megadtuk annak az egyetlen és ellentét nélküli fogalmát, meghatároztuk a valódi mibenlétét s megállapitottuk mindenkire nézve kötelező elnvezését. Nem egyéni és csak a mi szemlélődésünkből egyoldalúan kisarjadzó philosophiai alapgondolatot adtunk tehát, hanem egy mindenkire nézve érvényes és a nemtudatos létvalóság mibenlétét feltüntető oly alapelméletet, mely minden eddigi philosophia részéről már csak azért is örökre megczáfolhatatlan, mert egyikőjükkel sem áll egyenes és egymást kizáró ellentétben és ellenmondásban, mint az eddigiek valamennyien egymással, hanem épp a legszorosabb és legbensőbb összeköttetésben és rokonságban, a mennyiben csak ugyanazt keresi, szemléli és határozza meg, a mit ők külön-külön és együttesen kerestek, szemléltek és meghatároztak: a minden tudatos és lelki működésnek titokzatos physikai nemtudatos alapját. Ez a nemtudatos, magánvaló és absolut érzeti létvalóság az a minden, a mi van, volt és lesz és a melynek fátyolát csak most kezdi fellebbenteni halandó.

Dr. Simon József Sándor.

AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE.

(Első közlemény.)

1. Bevezetés.

1. Emberi természetünknek legkiválóbb jellemző vonása, hogy bárha abszolut vagyis tökéletes tudásra nem termettünk, mégis ennek eszményképe él minden ismeretvágyunkban. Abszolut vagyis tökéletes tudással oly elme birna, mely a világegyetemnek nem csak minden egyes tényét külön-külön ismerné, hanem e végtelen ismeretet egyetlen időtlen pillanat alatt át is tudná tekinteni. Hogy ilyen tudással sem most, sem soha az idők folyamán nem birhatunk, azt bizonyitani teljesen fölösleges: annál feltünőbb tehát, hogy mégis ilyen szomjúság tüze ég olthatatlanul elménkben. Mert semmi kétség, hogy a tökéletes tudás vágya él mindnyájunk lelkében, hiszen másküléönben el tudnók képzelni, hogy az emberiség a tudás oly fokára juthatna, melyen túl tudni való többé nem létezik. Miután azonban mindenki belátja, hogy az emberi tudomány annyira sohasem fejlődhetik, hogy azon túl újabb tudnivaló ne létezzék, nyilvánvaló az is, hogy ez örökös elégedetlenség minden emberi tudománynyal csak onnan eredhet, hogy korlátolt és bevégzetlen ismereteinket egy korlátlan és tökéletes tudáshoz mérjük titkon és önkéntelenül.

Korlátolt ismeretünknek a tökéletes tudáshoz való hasonlitásában nyilatkozik meg ember voltunknak épp úgy kiválósága mint gyarlósága. Kiválónak kell mondanunk az emberi elmét azért, mert valamelyes fogalmat tud magának alkotni a tökéletes tudásról, ámde ugyane gyökérből ered az emberi elme gyarlósága is: hiszen a tökéletes tudásról *csakis* hozzávető fogalmat tudunk magunknak alkotni, de azt igazán megvalósitani sohasem birjuk.

Ezen kiválósághoz és ezen gyarlósághoz mérten kettős veszedelem fenyegeti az embernek minden ismeretét. A tökéletes tudás után való forró vágyodásunk következtében ugyanis könnyen ámíthatjuk magunkat azzal a hiedelemmel, hogy a tudománynak legalább is valamely szűkebb körében bizonyos bevégzettségre, tökéletességre tettünk már szert, minélfogva nem veszszük észre a hézagokat, melyek tudásunknak ama szűkebb körében is okvetlenül tátonganak, és ilyetén elbizakodottságunk által magunk teszszük lehetetlenné, hogy tudásunk hézagait fölfedezvén, a megismerésben előre jussunk. Azt a gondolkozásmódot, mely önmagát — ha csak szűkebb körben is — bevégzettnek tekinti, *dogmatizmus*nak vagyis rögzött elvűségnek nevezzük s talán fölösleges is mondanunk, hogy e rögzöttség mindenha egyik fő-főakadálya volt az emberiség előrehaladásának.

Másrészt azonban az abszolut tudásra való határtalan vágyódásunk az ellenkező véglet örvényébe is sodorhat bennünket, a mennyiben minden tudásunkban hiányt, hézagosságot fedezvén föl, *szkepticizmus*ba vagyis ismerettani reszketegségbe esünk, midőn az a gyanu támad bennünk, hogy mitsem tudhatunk bizonyossággal és hogy talán mind az, a mit tudásnak vélünk, nem egyéb, mint álomszerű káprázat vagy önámítás. Az e fajta kétségeskedő viszketeg, — ha nem pusztán muló lirai hangulatból ered, — az emberi tudás életgyökerén rágódó legveszedelmesebb szellemi kórsággá nőheti ki magát, elannyira, hogy már e kórságra való tekintettel is szükségünk van olyan tudományra, minő a *logika* vagy *ismerettan*, mely tudásunkat megvédelmezi a beteges vagy üres kétségeskedés támadásai ellen.

Az ismerettan az által ragadja ki a szkepticizmus kezeiből a fegyvert, hogy ő maga tárja föl elménk gyarlóságait és tudásunknak ebből folyó hiányait. Elménk valamely eredendő gyarlósága csak oly mértékben válhatik a tudományra nézve végzetessé, a mily mértékben nem birunk róla tudomással. Mihelyt azonban tudomást szereztünk gondolkozásunk valamely fogyatékosságáról avagy tudásunk valamely hézagáról, épp ezen tudomásvétel által újabb ismeretre, gyarlóságunk ismeretére, tettünk szert: már pedig ez oly ismeret, melynél becsesebbet alig képzelhetünk. Mert hiszen a tudományban való előre haladás csak az által válik lehetővé, hogy valamely fogyatékosságot veszünk észre gondolkozásunkban, valamely hiányt ismereteink rendszerében.

Szóval: elménk gyarló volta alapföltétele annak, hogy a tudományban előre haladhassunk; a mennyiben csak gyarló elmének adatott meg, hogy engyöngeségére ráeszmélvén, a tökéletesbülés útjára térhessen. Az ismerettan ilyen színben látja elménk eredendő gyöngeségeit s ennélfogva hatalommá avatja föl elménk gyarlóságainak megismerését. A mi tehát a reszketeg elméket kétségbeejti, éppen azt változtatja át erőnk leggazdagabb kútforrásává — a logika. E tudomány örömmel üdvözöl minden oly fölfedezést, mely mélyebb betekintést enged tudásunk korlátolt avagy hézagos voltába, mert mi sem biztosithat oly mérhetlen kilátást újabb tudományos fölfedezésekre, mint valamely addig észre nem vett elmebeli korlátnak avagy hézagnak észrevétele. Hogy a szkepticizmus ennek daczára is legfélelmetesebb ellensége marad az emberi tudásnak: annak főoka abban rejlik, hogy létezik egy neme a kétségeskedésnek, mely valósággal nem tárja föl elménk gyöngeségeit, hanem inkább csak a finom gyanusitás és a szellemes rágalmazás területén mozog. Ez az a bizonyos kétely, mely csak rombol, de nem világosit föl, bárha mindig a fölvilágositás nevében végezi elmebontó munkáját.

Már az imént mondottakból is kiderül talán, mily nagy jelentőségű dolog az, hogy minémű fölfogást alkotunk magunknak az emberi elme természetéről: hiszen nyilvánvaló, hogy tévelygéssé kell válnia minden állítólagos tudományunknak, mihelyt akár dogmatikus elvakultsággal, akár szkeptikus kislelkűséggel itéljük meg elménk természetét. Szükségünk van tehát oly tudományra, mely vizsgálatnak veti alá az emberi észt, illetve annak művét a tudományt: szükségünk van ily tudományra már azért is, hogy a kétely ne mérgezhesse meg elménkbe vetett természetes bizalmunkat, de viszont elménk túlbecsülése se tegyen elvakulttá tudásunk hiányai és a belőlük fakadó új meg új problémák iránt. Ez a tudomány a logika. Elménknek mire sem lehet oly nagy szüksége, mint az önismeretre, mert csak ez önismeret tanithat meg arra, hogy voltaképen mit is várhatunk elménktől, és minő feladatokat kell eléje tűznünk az igazság kutatásának útjain. *A logika vagyis ismerettan ebben az értelemben az a tudomány, melyben az emberi elme önismeretre tör, hogy ez önismeret egyre fokozódó világossága mellett tervszerűen tökéletesíthessük az emberi tudomány minden szakmáját.*

2. Magához az észerőhöz vagy észtehetséghez közvetlenül

hozzá férközni nem lehetséges, minélfogva a logika nem is magát az észerőt, hanem annak művét a tudományt veszi vizsgálat alá. Az emberi tudományt pedig két oldalról vizsgálhatjuk meg, vagy úgy, hogy tekintettel vagyunk a *jelképekre*, melyekben tudásunkat kifejezzük, vagy pedig úgy, hogy a *benyomásokat* vizsgáljuk, melyeken a tudomány fölépül. A történelem tanubizonysága szerint a különböző korszakok bölcsészei nem méltatták a logikában egyforma figyelemre a jelképeket és a benyomásokat, hanem egyoldalúan vagy inkább *symbolikus*, vagy inkább *impressionista* logika megalapítására törekedtek. Így pl. szembetünő, hogy az aristotelesi logika, legalább úgy, a mint az az Organonban összefoglalva előttünk fekszik — elhanyagolja tudásunk impressionista oldalról való vizsgálatát: míg ellenben az újkorban *Baco* hatása alatt egy impressionista logika keletkezett, mely lehetőleg mellőzni kivánta a beszéd jelképeire való tekintetet, és az emberi tudás vizsgálatában lehetőleg csak az érzéki benyomások kutatására óhajtott szorítkozni. Innen van, hogy a tudománynak, melylyel itt foglalkozunk főleg két neve van használatban; logika és ismerettan. (Van e tudománynak fájdalom még több neve is!) Ha „logikáról" beszélünk, akkor tulajdonképen az aristotelesi symbolikus logikára gondolunk, ha pedig „ismerettant" emlegetünk, akkor az újkori impressionista logikáról van szó, mely az ész vizsgálatát, a mennyire csak tőle tellett, a benyomások vizsgálatára akarta visszavezetni.

Abban a bölcseleti rendszerben, melynek logikai alapjait itt kifejteni szándékozom, nem fogunk semminemű különbséget tenni a „logika" és „ismerettan" elnevezések között, mert semminemű okunk nincs arra nézve, hogy valamely részrehajlással viseltessünk akár a benyomások, akár a jelképek iránt, és ily módon az emberi tudomány e kettős feltétele közül bármelyiket is elhanyagoljuk. Hogy benyomások szerzése nélkül tudomány nem létezhetik, azt szinte fölösleges kimondanunk, és ha valamit sajnálhatunk, csak az, hogy divatos gondolkozók nem tartják a jelképeket is épp oly nélkülözhetetleneknek az emberi tudásra nézve, mint a benyomásokat. Mert a ki elfogulatlan szemmel nézi az emberi tudományt, első tekintetre észreveheti, hogy jelek használata nélkül ilyen tudomány nem állhatna fönn. Tessék egy pillanatra elképzelni, hogy mi lenne az emberiségből, ha jelalkotó tehetségétől megfosztatnék! Vagy ne is menjünk annyira,

és próbáljuk csak képzeletben a könyvnyomtatást kiiktatni a mai művelődés rendszeréből. Hátha még a betűvetés mesterségét is kiiktatjuk, úgy hogy nem csak nyomtatott, de írott jelekkel sem rendelkezünk: mi lesz akkor az emberi tudományból? Végül, ha az embert a beszéd jeleitől, sőt egyáltalán minden jelalkotó képességtől megfosztva gondoljuk, akkor voltaképen ember voltából forgattuk ki, mert lehetetlenné tettük, hogy embertársával szellemileg közlekedjék és vele erkölcsi kapcsolatban álljon. De nem is szövöm tovább e gondolatot, mert azt hiszem, hogy minden romlatlan elme tisztában van azzal, hogy az emberi tudománynak egyik létföltétele az a jelalkotó tehetség, melynél fogva tudásunkat a magunk és utódaink számára megrögzíteni, egyénről-egyénre, nemzedékről-nemzedékre átszállítani és az átszállítás által gyarapítani és tökéletesíteni tudjuk. Ennélfogva ellentétbe fogunk helyezkedni minden olyan bölcsészeti fölfogással szemben, mely a jelek használatának fontosságát a tudományban bármily czímen is kisebbíteni, lefokozni avagy épenséggel elenyésztetni akarná. És talán nem végezünk fölösleges dolgot, ha mindjárt logikai kutatásaink elején a következő irányadó tételeket különösen hangsúlyozzuk:

a) Minden emberi tudomány egyik létföltételét azon *benyomások* alkotják, melyeket érzőszerveink működése, nevezetesen a tapintás, látás, hallás stb. által szerezhetünk magunknak. És mert csak a haladó tudás mondható igazán élő tudásnak: minden tudomány életföltételének kell tekintenünk azt, hogy tervszerűen és fáradhatlanul induljon új meg új benyomások (tapasztalatok) megszerzésére.

b) Minden emberi tudománynak másik létföltételét azon *jelek* alkotják, melyeket taglejtéssel vagy beszélő szerveink által vagy bármi más úton hozunk létre és rovással, irással, nyomtatással, rajzolással vagy bármi más úton rögzítünk meg, s melyek arra valók, hogy általuk tudásunkat kifejezésre juttassuk, magunk és mások számára megőrizzük. És mert, mint említettük, a tudásnak haladnia kell, hogy igazán élő tudás maradhasson: minden tudomány életföltétele gyanánt kell tekinteünnk azt, hogy tervszerűen és fáradhatlanul tökéletesítse azon jelrendszert, melyet a tudás kifejezésére használ.

c) Az emberi tudománynak kettős létföltétele szoros párhuzamban van az emberi *élet* kettős megnyilatkozásával, melynél-

fogva szervezetünk egyrészt fogékonysággal bír az érzéki benyomások iránt, másrészt pedig önmozgató erővel vagy képességgel van fölruházva. Szervezetünk érzékenysége vagy fogékonysága teszi lehetővé, hogy benyomásokat szerezhetünk, másrészt pedig szervezetünk önmozgató erejére van szükségünk, hogy jeleket hozhassunk létre, melyekben tudásunkat kifejezzük. *Érző* idegek nélkül nem volnának benyomásaink, *mozgató* idegek nélkül nem volnánk képesek jeleket alkotni, és így már idegrendszerünk szerkezetében jelezve van minden tudományunk kettős létföltétele. A mily egyoldalúság volna, ha a biologus vagyis életbuvár az élettünemények vizsgálatánál pusztán szervezetünk érzékenységére avagy pusztán önmozgékonyságára volna tekintettel, épp oly félszegségbe esnék az ismeretbuvár, ha az emberi tudomány vizsgálatánál pusztán a benyomások avagy pusztán a használt jelek vizsgálatára szorítkoznék. E belátásunk kapcsán kimondhatjuk, hogy minden oly kisérlet, mely a benyomásokat játszsza ki a jelek, vagy fordítva, a jeleket játszsza ki a benyomások ellenébe, bontó hatással van a logikára s ennélfogva bontó hatással az emberi tudomány egyetemességére.

3. De bármennyire is elhatározzuk, hogy egyenlő tekintettel leszünk a logikai kutatás mérlegének impressziós és szimbolikus serpenyőjére: emberi gyarlóságunknál fogva hol inkább benyomásainkat, hol inkább jelképeinket fogjuk bálványozni. Nagy szerepet játszanak e tekintetben az egyéni sőt nemzeti hajlandóságok avagy a divatos korhangulatok. Így pl. a mai kor, ha nem tévedek, meglehetősen tudja méltányolni az új benyomások szerzését a tudomány haladása szempontjából, ámde kérdéses, hogy épp oly mértékben tudja-e megbecsülni a jelek tökéletesítésének fontosságát, a tudomány továbbfejlesztése érdekében. Ezen egyoldalú hajlandóság egyik főokára már itt a bevezetésben kell rámutatnom.

Az a körülmény, hogy az emberi nem ezer és ezer különböző nyelven és nyelvjárásban fejezi és fejezte ki a multban is tudását, az ismeretbuvárt könnyen bizonyos lenézésre hangolja a nyelvek jelrendszere ellen. Lám mily hasonlóan vannak alkotva érző szerveink, úgy hogy pl. a mit én szögletesnek vagy gömbölyünek látok, általában mások is ilyennek fogják láthatni, és mégis e fogalmak „szögletes“ és „gömbölyü“ általában mindenik nyelvben másként lesznek megjelölve. Miből

sokan azt következtetik, hogy a logikában nem érdemes azon jelekre is tekintettel lenni, melyekkel fogalmainkat kifejezzük. Ezt az érvelési módot azért is hozom föl példaképen, hogy megmutassam, miként lehet benyomásaink egyöntetűségét kijátszani nyelvbeli jelrendszereink különfélesége ellen. Mert olyan ám az emberi ész, hogy ha valamely titkos részrehajlás ösztönzi, ezernyi okot tud találni, hogy valamit lekisebbitsen vagy meggyanusitson. Hiszen készséggel elismerjük, hogy az emberi nemnek valami nagy eredendő gyarlósága nyilatkozik meg abban, hogy annyi különböző nyelven fejezi ki gondolatait, ámde bátor vagyok arra figyelmeztetni, a mit már föntebb említettem, hogy éppen gyarlóságainkból fakadhatnak legnagyobb erőforrásaink. Ki kutatta már keresztül mindazon előnyöket, melyek a nyelvek sokféleségéből az emberi tudásra háramolhatnak? De ettől eltekintve, ki mondja azt, hogy érző szerveink egészen egyformán vannak alkotva? Nem találhatók-e mindenütt egyéni eltérések a tapintó, látó, halló stb. érzékek működésében és nem nyújtanak-e épp ezen egyéni eltérések alkalmat egy új tudományág kifejlesztésére, mely azt a czélt tűzi maga elé, hogy minden egyéni szervezetet bizonyos úgynevezett biologiai állandók segítségével jellemezzen, mint a hogy pl. a physika és chemia a sűrűség, rugalmasság, fajhő, villanyos ellentállás, paránysúly stb. állandóival jellemzi az illető testfajokat. Ha gyarlóság az, hogy az emberiség soknyelvűségben leledzik, akkor bizonyára gyarlóság az is, hogy minden egyén érző szervei bizonyos egyéni módosulást tárnak elénk működésükben. És ha valaki meg akarja gyanusitani az emberi elmét azért, mert különböző nyelveken fejezi ki tudását, gyanusítsa meg azért is, hogy érző szerveink működései között mindenütt egyéni eltérések mutatkoznak.

Ezzel szemben arra lehetne talán hivatkozni, hogy az érző szervek működése között mutatkozó egyéni eltérések csak csekély akadályt képeznek a kölcsönös megértésben, míg ellenben az már igen nagy akadály, ha ketten egymás nyelvét nem ismerik. Gyakorlati szempontból kétségtelenül igen jelentős akadályt képviselhetnek a szellemi közlekedésben a fennálló nyelvi különbségek, ámde az ismeretbuvár nem ebből a gyakorlati szempontból mérlegeli a nyelvi jelrendszerek eltérő voltát. Ő azt a kérdést veti föl, hogy lényegbe vágó-e a különböző nyelvek alkatbeli eltérése, vagy nem? Két nyelv között akkor állana fönn *lényeges* különb-

ség, ha az egyiket nem lehetne a másikra lefordítani, vagyis ha két lényt, melyek közül az egyik az *A*, a másik pedig a *B* nyelven beszélne, teljességgel áthidalhatatlan értelmi örvény választana el egymástól. Ámde nyilvánvaló, hogy emberek között két ily áthidalhatatlan, egymásba abszolute le nem fordítható nyelv nem állhat fönn. És ha valahogy találkozhatnánk oly lényekkel, pl. más csillagok lakóival, kiknek jeleit semmi módon a magunk jeleiből kimagyarázni nem tudnók, akkor meg is volnánk róla győződve, hogy ama lények nem emberforma észszel birnak, vagy pedig, hogy a mit jeleknek veszünk az ő részükről, tulajdonképen nem is jelek abban az értelemben, a mint mi e szót használjuk. Szóval mindnyájan meg vagyunk róla győződve, hogy ha oly lénynyel állunk szemben, melynek emberforma elméje van, akkor okvetlenül módot kell találhatni arra nézve, hogy az ő jeleit a mienkéből kimagyarázni, az ő beszédét mienkére lefordítani tudjuk. Így pl. soha hittérítő nem kétkedett még abban, hogy bármily elmaradt vad néptörzs fiai közé is kerüljön, van mód benne, hogy azoknak nyelvét elébb-utóbb elsajátíthassa; hasonlóan soha nyelvész vagy régész nem kétkedett, hogy valamely régi ékírás kimagyarázása nem ütközhetik abszolut akadályba, vagyis hogy az a nyelv, melynek maradványa előtt áll, nem lehet oly természetű, miszerint közte és a mi nyelvünk közt a teljes lefordíthatatlanság viszonya állana fönn. Mert azt nem is tekintjük nyelvnek, a minek értelméhez a mi nyelvünkön egyáltalán hozzá nem férhetünk. Így pl. a különböző állatfajok jelrendszereit azért nem nevezzük nyelvnek, mert lehetetlennek tartjuk e jelrendszereknek a mi nyelvünkre való lefordítását avagy tudásunknak amaz állati jelekkel való kifejezhetését. Mihelyt tudásunkat sikerülne valamely állatfaj jelrendszerébe lefordítani, azaz tudásunkat amaz állatfajjal megértetni, egy pillanatig sem kétkednénk benne, hogy abban az állatfajban velünk egyenlő elméjű lényeket, azaz voltaképen embereket kell látnunk.

Logikai szempontból tehát a különböző nyelvek között nincsen különbség, a mit úgy is fejezhetünk ki, hogy *minden nyelvnek logikai jelleme egyenlő.* E tétel igaz voltának belátására nem szükséges, hogy minden egyes nyelvet külön-külön megvizsgálván, azt a többivel logikai jellemben megegyezőnek bizonyítsuk. Mi emberek ugyanis a nyelv fogalmát úgy állapítjuk meg, hogy nyelvnek csak azt ismerjük el, mely a mi anyanyelvünkre lefor-

dítható, vagyis, melynek anyanyelvünkkel egyenlö logikai alapjelleme van. E souverain megállapodásunknál fogva minden oly jelrendszertöl, mely a nyelv mivoltára tart igényt, eleve elvárjuk, hogy anyanyelvünkön kifejezett tudásunkat amaz állitólagos nyelv jeleiben is ki lehessen fejezni, mert másküléönben kénytelenek volnánk amaz állitólagos nyelvnek nyelvi mivoltát kereken elvitatni.

A mint tehát az érzö szerveink müködése között mutatkozó egyéni eltérések, úgy a jelrendszereink között fennálló nemzeti különbségek sem érintik elménk logikai jellemét. Igaz, hogy idegen nyelvnek elsajátitása nagy fáradságba kerül, de a logikai vizsgálódás szempontjából e fáradság nem jö tekintetbe, mert merően logikai szempontból a nyelvek között nincsen különbség. Mint a hogy a physikus nem lát elvi különbséget abban, vajjon a hőfokot Réaumur vagy Celsius szerinti lépték alapján fejezzük ki, úgy az ismeretbuvár sem lát elvi különbséget abban, hogy a tudás ennek vagy amannak a nyelvnek jelrendszerében van-e kifejezve. E fölfogással legkevésbbé sem áll ellentétben az, hogy a különböző nyelvekben a nemzetek *lelkületi* különbsége igen jellemzöen nyilatkozhatik meg; mert mi nem e lelkületi kölönbségekröl szólunk itten.

De hát az olvasó itt azt a kérdést vethetné föl, hogy miben áll minden nyelvnek közös logikai jelleme? Nem kell-e minden létező nyelvet átvizsgálni, hogy megállapitsuk ama jellemvonásokat, melyekben mindnyájan egymással megegyeznek? Már pedig hol az a halandó, ki minden létező és létezett nyelvet annyira megismerhetne, hogy közös logikai jellemvonásaikat kiemelni és rendszerbe foglalni tudná? És ha még arra is gondolunk, hogy a jövendök folyamán nemzetek fognak támadni és nyelvek megszületni, melyek ma még nem léteznek: nem hiú erölködés-e az emberi nyelvek szerkezetében valamelyes, mindnyájunkkal közös logikai jellemvonásokat fürkészni? E kérdéseket már azért is fel kellett itt vetnünk, mert bennük nyilatkozik meg korunknak nyelvbölcsészeti, illetve ismerettani gondolkozásmódja.

Én azt hiszem, hogy a föntebbi kérdésekben igen jellemző megtévelyedés foglaltatik. Milyen baj lett volna pl., ha *Galilei*nek minden létezett és létezendö ingalengést külön kellett volna megvizsgálnia, hogy valamelyes törvényt állapitson meg az ingamozgásra vonatkozólag. Arra való a kisérletezés, hogy ne kelljen minden esetet külön-külön megfigyelni. A ki a nyelvnek mel-

lőzhetetlen logikai jellemvonásait meg akarja állapitani, annak a kisérlet terére kell lépnie, és mesterségesen kell próbálnia nyelvet gyártani, melyben lehetőleg mellőzni törekszik minden jellemvonást, melyről legtávolabbról is fölteheti, hogy egy nyelv megszerkesztésében reá szükség nincsen. És akkor könnyen rá fog akadni a következő elemi szükségszerűségre: Minden emberi nyelvnek okvetlenül olyannak kell lennie, hogy benne tudásunkat *mondatok*-kal fejezzük ki, melyek *szavakból* vannak összetéve. A mely nyelvben nem volnának alkothatók olyan egységek, melyek a mi mondatainknak megfelelnek, vagy e mondatok nem állanának olyan egységekből, melyek a mi szavainkkal párhuzamosak: azt nyelvnek egyáltalán nem ismerhetnők el. Minden beszédnek mellőzhetetlen, tehát logikai jellemvonása, hogy mondatokból alakuljon, melyek szavakból állanak: legalább is az olyan beszédnek, melyen *tudományt* akarunk kifejezni, ilyen jellegűnek kell lennie. Ha valaki erre azt jegyezné meg, hogy az „magától értetődő dolog", a mit minden nyelv közös logikai jelleme gyanánt állítunk föl, akkor nekem ezen megjegyzés ellen nem lehetne semmi kifogásom és legfölebb azzal toldhatnám meg, hogy a természet minden csodái között nincsen annál csodálatosabb tünemény, mint hogy tudásunkat mondatokban fejezzük ki, melyek szavakból állanak. Mert az igazi rejtélyek birodalma ott kezdődik, a hol az emberek valamit „magától értetődő"-nek mondanak.

2. Jelképes logika.

4. Jelképesnek vagy szimbolikusnak azt a logikát nevezem, mely — mint mondám — elhanyagolja a benyomások vizsgálatát s a fősúlyt az általunk használt jelek vizsgálatára helyezi. Ennek a szimbolikus logikának legfőbb vívmányát vagyis inkább sarkalatos alapgondolatát úgy fejezhetjük ki, hogy az emberi tudás elemekre bontható föl. Minden tudásunk elemei az úgynevezett *fogalmak* volnának, s e fogalmakból keletkeznének összetétel által *ítéleteink*. *Aristoteles* minden logikai megkülönböztetései között annak a meghatározásnak tulajdonítunk legnagyobb fontosságot, melyet Hermeneutikájának három czikkében, (1, 4, 5.) ötször ismételt meg, s melynek értelmében kétféle gondolatot: fogalmakat és ítéleteket kell egymástól megkülönböztetnünk. Vannak, úgymond, olyan gondolatok, melyek okvetlenül az igaznak és

nem igaznak szempontja alá esnek, s ezek az itéletek: vannak ellenben olyan gondolatok is, melyekkel szemben nem kérdezhetjük, vajjon igazak-e vagy nem, s ezek a fogalmak. Ha pl. azt mondom ‚az ember fehér', akkor ez oly gondolat, mely vagy igaz vagy nem igaz, de ha csak annyit mondok ‚az ember' vagy pusztán csak ‚fehér', akkor e kifejezések bírnak ugyan jelentéssel, vagy értelemmel, de az igaznak vagy nem igaznak szempontja alá nem esnek, és ilyen szempont alá csak akkor eshetnének, ha összekapcsolás által ítéletet alkotnánk belőlük.

„Valamint a lélekben, hol olyan gondolat található, mely-„lyel nem állítunk sem igazat sem hamisat, hol meg olyan „gondolat, mely szükségszerűen vagy igaz vagy hamis, azon-„képen vagyon ez a beszédben is; mert kapcsoláson avagy „bontáson alapul az, a mi egy gondolatot hamissá vagy igazzá „teszen. Ha tehát valamely mondatban az alanyt és az állit-„mányt külön-külön veszszük, akkor ezek egyenként oly gondo-„latoknak felelnek meg, melyek nélkülözik a kapcsolást vagy „bontást, mint pl. mikor csak annyit mondok az ‚ember' vagy „‚fehér', a nélkül, hogy még valamit hozzátennék: mely eset-„ben ily mondás sem igazat, sem hamisat nem tartalmaz. „Íme ebből érthető az is, hogy a „kecskegím" (mesés állat) „valamit jelent ugyan, de nem mond még ki sem valami „igazat, sem valami hamisat, ha csak hozzá nem kapcsoljuk „a lét avagy a nemlét fogalmát vagy egész általánosságban „vagy bizonyos időhöz kötve." (Hermeneutika 1.)

Aristoteles emez elméletei megmérhetetlen kihatással voltak nemcsak a logikai tudomány alakulására, hanem a tanult emberiség gondolkozásmódjára is, úgy hogy megkülönböztetései talán akkor is uralkodnak gondolkozásunk fölött, mikor azt már nem is gyanitjuk. Ennélfogva lehetetlenségnek tartom az ismerettan új alapvetését, a nélkül hogy az aristotelesi alapfogalmak birálatába bocsájtkoznánk. A föntebbi idézetből a következő mozzanatokat akarom különösen kiemelni: 1. Úgy látszik, hogy Aristoteles valamelyes *párhuzamosságot* talál a lélek gondolatai és e gondolatok nyelvi megjelölése között: nevezetesen azt látszik tanítani, hogy a lélekben jelentkező kétféle gondolatnak, u. m. a *fogalmaknak* és *ítéleteknek* az emberi beszédben a *szavak* és a *mondatok* felelnének meg. 2. Aristoteles igen eredeti megkülönböztetést tesz a fogalmak és az ítéletek között, midőn azt

tanítja, hogy a fogalmak nem esnek az igaznak vagy hamisnak szempontja alá, míg ellenben ítéleteink okvetlenül vagy igazak vagy hamisak. Én ezt az aristotelesi elméletet úgy is fogom kifejezni, hogy fogalmaink önmagukban véve közönyösek volnának az igazság iránt, és csak ítéleteinkkel tanusítanánk érzékenységet az igazsággal szemben. 3. Aristoteles szerint ítéleteinket mindig valamelyes fűzés vagy bontás (kapcsolás vagy szétválasztás) teszi ítéletté. Az igenlő ítéletekben az alany és állitmány fogalmait mintegy összefüzzük, egymásba illesztjük, míg ellenben a tagadó ítéletekben az állitmányt elválasztjuk, elszakitjuk az alanytól. Ezért mondja Aristoteles, hogy az igazság és hamisság (ítéleteinkben) mindig valamely összetevésen vagy szétbontáson alapul. 4. Az aristotelesi gondolkozásmódból az látszik következni, hogy a fogalmak egyszerűbb gondolatok mint az ítéletek, söt hogy ők azon gondolati elemek, melyekből összkapcsolás vagy elválasztás által származnak ítéleteink.

A mi mindenekelőtt a párhuzamossági elméletet illeti, melynélfogva bizonyos kölcsönös megfelelkezés viszonya állana fönn a lélek gondolatai közt egyrészt és a beszédben használt jelek közt másrészt, az Aristotelesnél csak nagyon halványan van kifejtve, minélfogva kényes dolog volna ez irányban a görög bölcsnek ilyen vagy amolyan nézeteket tulajdonitani. Nem is akarjuk mi itten nézeteit jobbra vagy balra magyarázgatni, mert ez már a philologia s bölcsészettörténelem körébe vágna, hanem a párhuzamossági elméletre nézve mindössze csak egy elvi észrevételünk van. Úgy látszik, hogy Aristoteles első helyre teszi a lélekben meglévő kétféle gondolatnak észrevételét, és csak második helyre az ő nyelvbeli megjelöléseiknek párhuzamos megkülönböztetését: ámde ha ezt úgy kellene értenünk, hogy mi emberek előbb jutunk annak tudomására, miszerint lelkünkben kétféle gondolat, ú. m. fogalmak és ítéletek jelentkeznek és csak aztán fedezzük föl, hogy ennek megfelelően beszédünkben is szavakat és mondatokat kell megkülönböztetnünk, akkor az ilyen fölfogáshoz semmiképen nem csatlakozhatnánk.

Mert nem hiszem, hogy az olyan kezdetleges ember, ki olvasni és irni nem tanult, lelkében kétféle gondolatot, ú. m. fogalmakat és ítéleteket tudna fölfedezni s egyszersmind észrevenni, hogy ha lelkében valamely ítélet jelentkezik, akkor az több fogalom kapcsolódásából állott elé. Söt ha valaki irni is

tudna, de fogalma sem volna a betűs írásról és csak képes írást használna, mint pl. az ó-egyptomi ember, a ki esetleg egy egész mondatra való gondolatot egy képecskével jelölt meg, akkor az ilyen emberről alig tételezhető föl, hogy az lelkében kétféle gondolatot, ú. m. fogalmat és ítéletet tudott találni, hiszen az ilyen ember néha az egyes fogalmat, de gyakran az egyes ítéletet is egyetlen képecskével, hieroglifával ábrázolta: világos jeléül annak, hogy fogalmak és ítéletek közt még nem tudott különbséget tenni. Szóval, én azt hiszem, hogy az ember csak úgy jutott el a fogalmaknak az ítéletektől való megkülönböztetéshez, hogy elébb kénytelen volt beszédének jeleit pontosabban megfigyelni, és csak miután észrevette, hogy beszéde bizonyos egységekből áll, melyeket mondatoknak nevezünk, és ezen egységek ismét kisebb egységekből vagyis szavakból vannak összetéve, juthatott arra a gondolatra is, hogy az ő lelkében kétféle gondolat jelentkezhetik ú. m. fogalom és ítélet.

És vajjon mi késztethette az embert arra, hogy beszédének jeleit fokozottabb figyelemre méltassa? Azon számos tényező közül, mely ebben az irányban hatott az emberre, talán egyik sem bír oly nagy jelentőséggel, mint a gondolatok megrögzítésére való törekvés. Minél pontosabban akarjuk gondolatainkat lejegyezni, annál nagyobb gondot kell forditanunk beszédünk jeleinek megfigyelésére, és annál inkább válunk hajlandókká gondolkozásunk fölött gondolkozóba esni, vagyis annál inkább dereng bennünk egy tudományos logikának eszméje. Kimondhatjuk tehát, hogy a gondolatrögzités vagyis az írás (rovás) mesterségének kifejlesztése közben vált az emberiség egyre figyelmesebbé beszédjének jeleire s ezzel együtt saját elméjének működésére is, vagyis más szavakkal: a gondolatrögzités azaz írás mesterségének kifejlesztése által készült elő az emberiség a logikának mint tudománynak megalapitására. Ezért a kezdetleges népek szemében az „irástudó“ egyértelmű fogalom a bölcsész“-szel.

S a mint a művelődéstörténelem úgy a paedagogia is tanubizonyságot tesz fölfogásunk mellett. Gyermeknek, ki még nem képes az olvasás és írás megtanulására, hasztalan magyaráznók, hogy lelkünkben fogalmak s ítéletek vannak. De ha a gyermek már megtanulta a rögzitett gondolatnak olvasását és még inkább, ha már maga is tud gondolatokat írásban megrögziteni, akkor lassanként bevezethetjük a beszéd alkatának ismeretébe (a nyelv-

tanba), a mondatok és szavak megkülönböztetésébe. És csak ha már világos fogalmat szerzett a mondat és szó közti különbségről, juthat el az aristotelesi logika alapvető elméletéhez a fogalmak és ítéletek különbségéről. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, ne hogy abba a tévedésbe essünk, mintha az ember valamely titkos „benső észlelő erővel" bírna, melynélfogva csak saját elméjébe kellene belétekinteni, hogy ott fogalmakat nyüzsögni és ítéletekbe összerajzani lásson. Mert ha Aristoteles maga nem is leledzett ebben a balvéleményben, szavai mégis ily félreértésre adhattak és adtak is alkalmat.

Az újabb ismerettanban rendkívüli bajokat okozott az a fölfogás, hogy az emberi elme képes volna minden jelek használatának elkerülésével önmagába elmerülni és önmagát megvizsgálni. E furcsa gondolkozásmódból eredt az úgynevezett *tiszta ész* fogalma, mely oly nevezetes szerepet játszik az újkori ismerettan történetében. E tiszta ész alatt nem azt kell értenünk, a mit a közönséges életben „világos ész"-nek szoktunk nevezni, hanem ennek talán éppen ellenkezőjét, t. i. misztikus észt, a ki misztikus önmagábalátással bír. Ez nem szorul rá arra, hogy a beszéd jeleit megfigyelje, mikor az elme müködését vizsgálja, s ez nem szorul rá benyomásokra sem a logikai kutatásban, mert hiszen a ki jeleket észlelne, az éppen ennélfogva benyomásokat is észlel, mivel jelekről első sorban csak mint benyomásokról lehet tudomásunk. A tiszta ész tehát voltaképen olyan ész, mely tökéletesen el tud zárkózni a benyomások világától és minden e világra való ráemlékezéstől, nem különben minden önalkotta érzéki jelektől és a reájuk való emlékezéstől, úgy hogy egészen magába merül el, és így minden tapasztalattól függetlenül önmagából meríti a *tiszta tudást*, mely tapasztalatmentes ítéletekből és fogalmakból áll. Az ismerettannak emez úgynevezett *raczionalista* (apriorista) irányával sokat kell majd foglalkoznunk, mert manapság is nagy mértékben uralkodik, még a természettudósok és mathematikusok gondolkozása fölött is.

A raczionalista logikát ezek szerint olyan szimbolikus logikának tekinthetjük, mely a saját eredetéről megfeledkezett, vagy ha úgy tetszik, mely saját eredetéhez hütlen lett. Ez a logika azt hiteti el magával, hogy pl. fogalmak és ítéletek között különbséget tudunk tenni függetlenül a beszéd minden jeleitől avagy a jelekre való emlékezéstől. A raczionalista logikát elnevezhetjük

e kékvérü ész logikájának is, mert olyannak képzeli az emberi észt, mely meg tud tagadni minden közösséget az érzéki világgal, és magát ettől légmentesen elzárván, önmagából tudja meríteni minden emberi tudomány sarkalatos tételeit. Az e fajta logikával szemben mindenekelőtt arra kellett figyelmeztetnünk, hogy fogalom és ítélet között nem tehetnénk különbséget, ha előbb nem eszmélnénk rá beszédünk szerkezetére, vagyis ha nem fedeznők előbb föl, hogy beszédünk mondatokból és mondataink szavakból vannak alkotva. Az emberi ész tehát nem bír valamelyes titkos és közvetlen önészlelő erővel, melynélfogva minden érzéki jelek és benyomások megkerülésével tudná önmagát megvizsgálni. Súlyos és óriási munkát kell az emberi észnek végeznie, hogy önismeretre vergődjék, gondolatait előbb évszázadokon keresztül kell megrögzítenie, hogy vissza-visszatérve jelekben megőrzött tudásához, gondolkozóba essék saját gondolkozásának multja fölött, és ily módon engyarlóságait fölfedezve utakat keressen gondolkozásának és tudásának tökéletesbítéséhez, vagyis utakat ahhoz, hogy egy logikai tudomány megalkotásával koronázza meg minden az évezredeken keresztül fölhalmozott tudását. Hát talán mondani sem kell, hogy ily tudománynak megalkotása mindeneknél nehezebb feladat. Ne is csudálkozzunk a fölött, hogy a logikai tudomány látszólag nem is tesz haladást mint a többi tudományok, és hogy soha nem szünő, meddő vitákban megfenekleni látszik. A mint nem akadunk föl azon, hogy az óralapon csak a másodperczmutatót látjuk forogni, mialatt az óramutató egy helyben vesztegelni látszik, úgy nem kellene azon sem csodálkoznunk, hogy a logika fejlődése csak vajmi lassú ütenyben kiséri a többi tudományok haladását. Évszázadok tapasztalatainak kell összehalmozódnia, hogy az emberi nem egy fokkal mélyebben belepillantson saját elméjének gyarlóságába, és ez önismeretből újabb évszázados tapasztalatok gyűjtéséhez meríttsen irányelvet és erőt. És ha már hosszú történelmi vivódások után valahol dereng is valamely új logikai gondolat, hányszor tapasztaljuk, hogy épp ilyen gondolat ellen kel ki leghevesebben a régibb logikához szitó egész tudományos világ.

5. Ezek után áttérünk az aristotelesi megkülönböztetés velejére, melynek értelmében csak ítéleteink esnének az igaz s nem igaz szempontja alá, míg ellenben fogalmaink úgyszólván közömbösek volnának az igazsággal szemben. Minthogy ezen föl-

fogás valóságos ellentétet állapit meg a fogalmak és ítéletek természete között, lehetetlen azt a legmélyebb nyugtalanság nélkül tudomásul vennünk. Ellenvetéseinket a következő pontokba foglaljuk össze:

a) Valamely ítélet, úgy látszik, nem állhat semminemű más ellemekből mint fogalmakból. Miután azonban a fogalmak állitólag közömbösek az igazság irányában: teljességgel érthetetlen, hogy miként állhat elő csupa az igazság irányában közönyös elemekből valami olyan, mint az itélet, a mely nem közönyös az igazsággal szemben. Ez épp oly érthetetlen, mintha valaki csupa zérusnak összeadása által oly számot akarna összegül nyerni, mely különbözik a zérustól.

b) A föntebbi ellenvetés csak akkor vesztené el erejét, ha az ítélet nem állana csupa egyforma elemekből, azaz csupa fogalmakból, úgy hogy volnának benne az igazság iránti közömbös elemeken kívül még más elemek, melyek nem közömbösek az igazság iránt, Ámde ebben az esetben nyilvánvaló, hogy azon elemekre, melyek közömbösek az igazság iránt, semmi szükség sem volna az itéletben. Az itélet igazsága vagy hamissága el volna döntve azon elemek által, melyek az igaznak és hamisnak szempontja alá esnek, miglen a többi közömbös elemeket egyszerűen ki lehetne hagyni az itéletből, mert hiszen annak igaz vagy hamis voltához semmivel sem járulnak hozzá. Ha pl. az $x + y + z + (a - a) + (b - b) + (c - c)$ kifejezést tekintjük, akkor az $a - a$, $b - b$, $c - c$ tagokat egyszerűen ki lehet hagyni, mert azok zérusok, melyek a kifejezés értékén mitsem változtatnak.

c) Az előző két pontból kitűnik, hogy az ítélet csak olyan elemekből állhat, melyek maguk is az igaznak vagy nem igaznak szempontja alá esnek. Mert ha az ítélet csupa az igazság iránti közönyös elemekből állana, akkor az *a)* pont értelmében maga is közömbössé válnék az igazság iránt, vagyis nem volna ítéletnek tekinthető. Ha pedig a közömbös elemeken kivül az igazság iránt érzékeny elemeket is tartalmazna, akkor a *b)* pont értelmében a közömbös elemeket ki lehetne hagyni, úgy hogy végül az ítéletben nem maradnának más elemek, mint a melyek az igaznak és hamisnak szempontja alá esnek. Ezzel kimutattuk, hogy a mesterséges ellentét, melyet Aristoteles a fogalmak és ítéletek között megállapitani akar, logikailag tarthatatlan.

Valóban, ha közelebbről tekintjük az aristotelesi megkülönböztetést, akkor igen nagy homályt vagyis inkább kétértelműséget találunk benne. Azt mondja ugyanis a stagirai bölcs, hogy ítéleteink igazsága vagy hamissága mindig a fogalmak *összetevésében* és *szétválasztásában* gyökeredzik. Nyilvánvaló tehát, hogy ez az összetevés vagy szétválasztás volna akkor az ítéletnek voltaképeni lényege. A fogalmak csak mintegy téglái volnának az ítéletnek, és igazában ítéletté csak valamely gondolat czement által válnának. Ez a czement okozná azt, hogy az ítéletben vagy igazság vagy hamisság foglaltatik; ennek a czementnek tehát nem volna szabad *fogalom*-nak lennie, mert a fogalmak csak téglái az ítéletnek és közömbösek az igazság iránt. Az aristotelesi megvilágítás által tehát ítéleteink kétféle szinben állanak előttünk. Egyszer azt hiszszük, hogy az ítéletek csupa fogalmakból állanak és semmi egyebet nem tartalmaznak; máskor meg azt hiszszük, hogy a fogalmak csak egyik fajta elemét képviselik az ítéletnek, és a főszerepet bennük nem is e fogalmak, hanem az őket összetartó gondolatczement játszsza. Ámde a főbaj az, hogy bármely értelemben is vegyük a kétértelmű megkülönböztetést, az mindenképen érthetetlen marad. Mert ha az ítélet csupa közömbös fogalomtéglából áll minden ragaszték nélkül, akkor elveszti ítélet-jellegét. Ha pedig valami ragasztékot kell fölvenni a fogalmak között, nem tudjuk, hogy mit kelljen érteni ilyen ragaszték alatt, mert annak nem szabad aztán fogalomnak lennie. Ebből látni, hogy az aristotelesi logika mily éktelen zavarban hagy bennünket a logika alapvető kérdésében: a fogalomnak az ítélethez való viszonyában. Ez a zavar évszázadokon keresztül tovább öröklődött és lehetetlenné tette a logika egészséges fejlődését. Mert oly tudomány, melynek alapvető értelmezéseibe benső ellentmondás fúródik be, nem haladhat előre.

6. Nem csatlakozhatunk azon gondolkozásmódhoz, mely tudásunkban az igazság irányában közömbös elemeket vél fölfedezhetni, vagy mely éppenséggel az egész emberi tudást csupa ily közömbös elemekre (fogalomtéglákra) vezeti vissza. Azt hiszszük ugyanis, hogy ha már valamelyes elemekből áll a tudás, akkor azoknak az utolsó porczikáig érzékenyeknek kell lenniök az igazság iránt. Azt hiszszük, hogy fogalmaink épp úgy esnek az igaznak és nem igaznak szempontja alá, mint ítéleteink, hiszen mindnyájan beszélünk helyesen vagy helytelenül megalkotott

fogalmakról éppen úgy, mint igaz vagy hamis ítéletekről. Ne feledkezzünk meg arról, hogy fogalmakat csak azért alkotunk magunknak, mert ítélni óhajtunk, és hogy fogalom soha másképen nem jő létre, mint ítélkezés által. Egyáltalában az emberi ész nem tud egyebet művelni, mint *ítélni*, vagyis olyan gondolatokat alkotni, melyek a beszédben mint mondatok jelentkeznek, miért is az egész emberi tudomány nem áll egyébből, mint ítéletekből, illetve mondatokból. Mondat-, illetve ítéletalkotásközben állanak aztán elé a szavak, illetve a fogalmak; de ha az ember nem ítélne vagyis mondatokat alkotni nem kivánna, bizony soha fogalmakra, illetve szavakra sem volna legcsekélyebb szüksége. Elismerjük, hogy az emberi észnek legnagyobb csodái közé tartozik, hogy ítéletközben fogalmakat kell alkotnia, vagy forditva, ha fogalmakat akar alkotni, ítélkeznie kell: de éppen ennélfogva nem ismerhetjük el, hogy fogalmak és ítéletek között olyan ellentét állhatna fönn, melynélfogva az ítéletek érzékenyek volnának az igazság iránt, a fogalmak ellenben tulajdonképeni hivatásuk teljesítésében érzéketlenséget tanusitanának.

Igaz, hogy a szavak bizonyos látszólagos önállósággal bírnak, azaz jelentést tulajdonitunk nekik, ha külön-külön is említtetnek, de ez csak annálfogva lehetséges, mert minden szót bizonyos mondatokba tudunk beiktatni, a melyeken belül jelentését érvényre juttathatja. Tegyük föl egy pillanatra, hogy olyan szó akadna elénk, melyet semminémű mondatba nem tudnánk beiktatni, hogy jelentését ott kifejtse: vajjon mit tartanánk az ilyen szóról? Nemde meg volnánk róla győződve, hogy az voltaképen nem is szó, hanem értelmetlen hangtömeg; vagy pedig azt kellene hinnünk, hogy csak mi nem ismerjük annak a szónak értelmét, mert csak mi nem tudjuk jelentését mondatokban érvényre juttatni. Ily módon minden fogalomnál meggyőződhetünk, hogy helyesen van-e alkotva vagy helytelenül. Csak vissza kell menni ama benyomásokra, melyek alkalmat adtak ama fogalom megalkotására és azon ítéletekre, melyek nélkülözhetetlenek ama fogalom értelmének kifejtésére és akkor tudni fogjuk, hogy miként vélekedjünk ama fogalom értékéről. Itt ugyan még nem bocsájtkozhatunk a fogalmak természetének mélyebb vizsgálatába, ámde annyi talán csak mégis kiderül fejtegetéseinkből, hogy fogalmaink csak ítéleteinken belül élnek igazában, valamint az is, hogy ítéleteinken belül ők hozzák létre gondolataink igazságát vagy hamis voltát,

minélfogva nem lehetnek érzéketlenek az igazság és hamisság iránt, mint az Aristoteles értelmezéseiből következnék.

De nem fogadhatjuk el Aristoteles azon elméletét sem, hogy az ítélet lényegét ilyen szavakkal fejezhetnők ki, mint kapcsolás vagy szétválasztás. Hiszen ismeretes, hogy szavakat összekapcsolhatunk oly módon, hogy azokból még nem támadnak mondatok; így pl. ‚a piros rózsa' vagy ‚a tér és idő', bárha szavaknak kapcsolatai, még sem tekinthetők mondatoknak. Nem jellemezhetjük tehát az ítéleteket sem oly módon, hogy azok fogalmak kapcsolódásai volnának, mert senki sem fogja az olynemű kifejezést, mint pl. ‚Budapest lakossága' valamelyes ítéletnek tekinteni, hanem legfölebb összetett fogalomnak. Egyáltalán kimondhatjuk, hogy az aristotelesi értelmezések a legnagyobb zavarban hagynak bennünket az ítélet és fogalmak mibenléte, valamint egymáshoz és a beszéd jeleihez való viszonyuk fölött. Ámde nincs is okunk ezen nagyon elcsodálkozni, mert a szóban forgó kérdések a legsúlyosabbak és bizony a legjelentősebbek közé tartoznak, melyeket az emberi elme fölvethet. Észtehetségünk typusáról van szó, mikor kérdezzük, hogy mit is jelenthet az, miszerint beszédünk olyan alkatú a milyen, azaz mondatokból és szavakból van szerkesztve. A baj csak az, hogy ily alapvető kérdések fölött gondolkozás nélkül szoktunk elsiklani. Az ismerettannak itt nyujtandó rendszerében gyakran lesz alkalmunk oly kérdésekhez nyulni, melyeket rendszerint nem is szokás kérdéseknek tekinteni.

Végezetül nem fogadhatjuk el azt az elméletet sem, hogy fogalmaink valamelyes tekintetben „egyszerűbb" gondolatok volnának mint ítéleteink. Igaz, hogy mondataink szavakból vannak összetéve, minélfogva az a látszat támadhat, mintha ítéleteinknek összetettebb gondolatok felelnének meg, mint fogalmainknak: ámde tekintetbe kell venni azt is, hogy akárhányszor, midőn egy szónak értelmét akarjuk kifejteni, a mondatok egész sorozatára van szükségünk. Ha a vegyész meg akarja mondani, hogy ő mit ért e szó ‚arany' alatt, akkor a mondatok egész sorozatát kell alkotnia, melyekben legkülönbözőbb, az aranyra vonatkozó tapasztalatait adja elő, pl., hogy az sárga fém, melynek sűrűsége 19, mely salétromsavban nem oldható, mint az ezüst, sat. sat. Az ‚arany' szó tehát arra szolgál a vegyésznek, hogy a mondatok egész raját, vagyis egész értekezést ebben az egy szóban fog-

laljon össze; az ő szemében az Au. csak rövidített jel egy egész nagy mondatsereg kifejezésére, melylyel e fém viselkedését jellemzi a legkülönfélébb testekkel szemben a legkülönbözőbb körülmények között. Ha tehát jogunk van a mondatot úgy tekinteni, mint a mely szavak sorából van összetéve, úgy fordítva jogunk van a szót úgy fogni föl, mint egész mondatcsomó tartalmának rövidített jelzését. Az egyik szempontból tekintve a szó egyszerűbbnek látszik mint a mondat, a másikból tekintve éppen fordítva, a mondat tűnik föl egyszerűbbnek a szónál. A miből az következik, hogy a nagyobb egyszerűség vagy összetettség egyáltalán nem alkalmas a szó és mondat viszonyának megjelölésére. Óvakodni fogunk tehát attól is, hogy a fogalmak és itéletek egymáshoz való viszonyát az egyszerűség vagy összetettség phrasisaival jellemezzük. Ha pl. valaki ennek a szónak ‚elliptikai függvény' az értelmét jól ki akarja fejteni, akkor könyvet kell írnia az elliptikai függvényekről; jeléül annak, hogy néha ezernyi mondat együttvéve adja meg csak egy fogalomnak a világos értelmét.

A szavak és mondatok sajátságos viszonyára nézve igen érdekes analogiát tár elénk az újabb mértan a pontnak és egyenes vonalnak viszonyában. Az ókori mértan egyoldalúan fogta föl a pontnak és egyenesnek viszonyát, a mennyiben mindig csak arra volt hajlandó, hogy az egyenes vonalat a pontok folytonos sorának tekintse. Csak az újkorban győzte le a mértan ezt az egyoldalú fölfogást az által, hogy viszont a pontot úgy fogta föl, mint a rajta keresztül menő egyenesek vagy sugarak csomóját. Az újabb mértan hol pontsornak tekinti az egyenest, hol sugárcsomónak a pontot és ezzel a duális szemléleti móddal egészen új világosságot vetett a térbeli alakzatok természetére. Mint az ókori mértant, azonképen egyoldalúnak mondhatjuk az ókori logikát is, mivel mindig csak arra irányitja figyelmünket, hogy *az itélet nem egyéb mint fogalomsor*, de a megfordított fölfogáshoz, mely szerint a *fogalom nem egyéb mint itéletcsomó*, nem tud eljutni. Ez a megfordítása az ókori logikai szempontnak már azért is hasznos, mert fölszabaditja elménket azon tévedés alól, mintha fogalom és itélet az egyszerű gondolatelem és az összetett gondolat viszonyában állanának egymással, valamint azon másik tévedés alól is, mintha fogalmaink nem esnének épp úgy, mint itéleteink az igaznak és nem igaznak szempontja alá.

Ha csak ezt a két nagy tévedést tartjuk szem előtt, akkor is mindjárt érezzük, hogy az ókori logika mennyire rászorul a szigorú atvizsgálásra, és hogy mennyire nem szabad birálat nélkül elfogadnunk egyetlen tételét sem.

Ha kutatjuk, hogy az ókori logika miért nem tudott boldogulni a fogalmak és ítéletek viszonyának kérdésével és miért nem vette észre azt a nagy problemát, mely beszédünk szerkezetében, nevezetesen mondatokból és szavakból való kialakulásában rejlik, akkor ennek okát abban fogjuk megtalálni, hogy elhanyagolta azon érzéki benyomások kutatását, melyeken tudásunk alapul. Mert csak az, a ki benyomásaival szembe állitja a jeleket, melyekkel ama benyomásokról számot ad, veszi észre, hogy a használt jelek tagoltsága mennyire elüt maguknak a benyomásoknak tagoltságától. Az ilyen mondattal mint pl. ‚ez a rózsa piros' csak *egy* tényt akarunk kifejezni, és ha mégis *több* jelt (szót) használunk ezen egy tény kifejezésére, méltán fölvethetjük a kérdést, hogy miként van megalkotva az emberi elme, illetve miként van megalkotva a beszéd jelrendszere, ha egy tényt több jellel kell kifejeznünk. Ugyanebbe a kérdésbe ütközünk bele, ha valamely egyptomi képes írást összehasonlitunk a mi betűs írásunkkal és észreveszszük, hogy a képes írás másként tagolja a gondolatokat mint a betűs írás, mely a beszédet jegyzi le. Más tagoltsága van látományainknak mint mondatainknak, s ez a körülmény joggal gondolkodóba ejthet bennünket az emberi elme alkata fölött. Ámde az itt rejlő problemát csak az veszi észre, ki egyenlő sulyt helyez a logikában a benyomások és a jelek vizsgálatára. Mielött azonban erre a logikára térnénk rá, közelebbről kell megvizsgálnunk azt az újkori logikát, mely a tudás vizsgálatában egyoldalúan csak a benyomások vizsgálatára helyezi a fősúlyt.

Dr. Palágyi Menyhért.

(Folyt. köv.)

A LELKIISMERET PROBLEMÁI.

(Első közlemény.)

A moral-philosophiának legfontosabb, de legnehezebb feladata is egyszersmind megkeresni a moralis cselekedetnek, majd ezen cselekedet felett gyakorolt ítélkezésünknek forrását. A ki ezen feladatnak megoldására vállalkozik, annak számot kell adni először is ama sajátságról, melynélfogva egy cselekedetet moralis-, vagy immoralisnak mondunk, továbbá számolnia kell azon körülményről, hogy miként jutunk ezen sajátságnak minden tanakodást nélkülöző, szinte megérzésnek nevezhető ismeretére az előforduló concret esetekben.

Jóllehet mindannyian birunk ez említett érzékkel, letudva nehány complicáltabb esetet, talán ,még az egyszerü ember is különbséget teszen a moralis és immoralis cselekedet között: de számot adni a fent mondott két feladatról, úgyszólván csak a velünk egy állásponton levők előtt tudunk.

Angol és skót földön a XVII. századtól kezdve nem volt egyetlen számottevő philosophus elme a nélkül, hogy e két kérdés megoldását meg ne kisérelte volna, a sok figyelemre méltó vállalkozásnak számtalan részletkérdés tisztázódását köszönjük, de maguk a fökérdések minden vitát kizáró magyarázatot nem nyertek.

Pedig úgy-e bizony ez a feladat első tekintetre nem látszik olyan nehéznek.

Elsősorban mintha nem is két, hanem csak egy kérdést kellene megfejtenünk, hiszen moralis cselekedeteinknek és ezen cselekedetek felett gyakorolt ítélkezésünknek forrása nem eshetik egymástól távol. Öntudatunk tanusága szerint csak egy biránk van, ki olykor ösztönöz, máskor pedig saját magunkat vagy

másokat is az ő ellenállhatlan hatalmánál fogva cselekvésünkért ítéletre vonszol. Világos tehát, hogy midőn a cselekvés keresett jele: az ok, melyért reá a moralis jelző ruházható volt, ismerőssé válik, ismerős lészen az a körülmény is egyúttal, hogy ez a sajátság miként lesz oly feltünővé, miszerint azt, úgyszólva, nem is megismerjük, hanem megérezzük. Lehetetlen ugyanis, hogy magának ezen sajátságnak tökéletes átértése mellett tudomásunkra ne jusson az az összeköttetés, mely van a moralis jelző oka és a mi belső biránk között, mely közvetlen összeköttetés mellett képzelhető egyedül az emlegetett momentan ítélkezés.

Így tehát, ha a két feladat egymáshoz oly közel esik, ezáltal egyszerűbbé is válik; két ismeretlen helyett csak egyet kell megkeresnünk, t. i. megvilágosítandó, hogy mely cselekvéseket nevezünk moralis cselekedeteknek.

Ezt meghatározni már egészen könnyűnek látszik, mert hiszen egy cselekvésnek nincs oly tulajdonsága, mely ne volna feltárva, ha annak: 1. helye, 2. ideje, 3. módja, 4. oka, 5. czélja, 6. eredménye előttünk ismerős. Mindössze is a cselekvést ezen határozókkal kapcsolatban kell megvizsgálnunk, s a keresett tulajdonságra mulhatatlanul reá kell akadnunk.

Mondjuk pl., hogy templomból jövök és a templomajtóban alamizsnára váró szegényt megszánom, a mi tőlem telik, neki adom s adományommal nyomorát enyhítem.

Tegyük fel a kérdést, hogy vajjon a felhozott cselekvés moralis-e, vagy immoralis, és hogy tulajdonsága melyik határozóval állhat kapcsolatban?

Cselekvésünk bizonynyal moralis, de hát miért? Az alamizsnálkodás helye, ideje és módja (letudva ezen módhatározókat: szívesen vagy nem szívesen) ezen tulajdonság meglétére befolyással semmi esetre sem voltak, úgy szinte a cselekvés eredménye, — hogy t. i. mennyire szabadult meg a nyomortól, mennyire nem, vagy más szóval mily nagy volt az adomány összege — nem határozhatja meg azt, hogy a cselekvés moralis-e, vagy nem moralis. Hiszen az Idvezítő maga mondja a templom perselyébe „két fél pénzt“ vető özvegyről: „Bizony mondom néktek, hogy e szegény özvegy többet vete a ládába, hogy nem mint a többi“.[1]

Nem marad tehát hátra más, mint a cselekvés oka és czélja.

[1] Márk XII, 43.

vagy e kettőnek együttesen, vagy valamelyiknek külön kell minősíteni a felhozott cselekvést! Vizsgáljuk hát meg!

Mi lesz a cselekvés oka? Itt és máshol is mindig a cselekvés közvetlen oka valamely érzelem, jelenleg a szánalom, czélja a nyomor enyhítése. Alig gondoljuk ezt végig, már is érzi lelkünk, hogy a keresett ismeretlen előttünk áll. A moralis jelző ezen határozóktól függ és pedig, mivel e kettő egymással itt correlativ viszonyban van, azt mondhatjuk, hogy mindkettőtől függ egyaránt.

E szerint tehát a cselekvés moralis lehet, vagy immoralis, az alapul szolgáló érzelem és a gondolatunk előtt lebegő czél szerint. Mindkettő az egyes cselekedeteknél számtalan alakot öltheti, de mégis két csoportba oszthatók be. Cselekedetünk indító oka lehet oly érzelem, mely a szeretet, szánalomból fakadt, czélunk ilyenkor a *más* boldogsága; vagy indíthat valamely alakja az önzésnek és czélom lesz ilyenkor a saját hasznom. E két eset közül a felhozott példa az elsőre tartozik, cselekedetünk indító oka volt a szánalom, czélunk volt a szegény: tehát a *más* boldogsága. Így tehát moralis cselekedetek lesznek azok úgy-e bár, melyeknek forrása a szeretet, szánalom: czélja pedig a *más* = altruismus. Immoralisok azok, melyeknek czélja vagyok én magam, forrásuk az önzés = egoismus!?

Ha a felhozott példát így alakítom, t. i. felteszem, hogy alamizsnát adtam azért, hogy a könyörgőtől megszabaduljak, vagy hogy az emberek által láttassam és jónak mondjanak, — tehát adtam úgy, hogy a cselekvésnek mind oka, mind czélja reám szállt vissza: a cselekvés el is vesztette moralis színét.

Tehát a próba is feltétlenül igazolja, hogy a moralis jelző az altruismus szülte cselekedetekre illik és így a nehéznek jelzett problema egészen könnyedén feltárta magát előttünk!

*

De vajjon feltárta-e? Mi alig hiszszük! Gondoljunk csak vissza egy kissé, azt mondottuk az előbb, hogy midőn megismerjük a „moralis“ jelzőnek okát, lehetetlen, hogy valami utalást ne találjunk a moralis cselekedetek felett gyakorolt ítélkezés forrásaira is. Ámde maga az a tény, hogy az altruismusban a moralitás forrásaira akadtunk, egészen érintetlen hagyja a második kérdést, ha találhatnánk valami utalást, azt csakis úgy talál-

nánk, ha a szeretet és szánalomnak stb. természetét egészen átkutatnánk; tehát vizsgálódásainkat mulhatatlanul tovább kellene folytatnunk.

Kérdés azonban az is, hogy az altruismus szülte cselekedetek mindig moralis cselekedetek lesznek-e? Mi nem gondoljuk!

Nem túlságos nagy ideje annak, midőn a lapok törvényszéki rovatában egy szomorú történetet olvashattunk. A történetnek szereplő személye egy megtévelyedett postakezelőnő volt, kinek nem volt annyi pénze, hogy gondjai alatt levő beteg édes anyját gyógykezeltesse, s hogy mégis enyhítse fájdalmait, a kezére bízott pénzhez nyult, abból sikkasztott.

Cselekedete moralis volt-e, vagy immoralis? Mindenikünk érzi, hogy az idegen pénzhez nem lett vona szabad nyulnia és jóllehet nem olvasta az esetet senki a nélkül, hogy a szerencsétlen nő iránt részvétet ne érzett volna; de cselekedetét azért moralisnak mondani még sem lehetett.

Miért nem lehet? Czélja a legnemesebb, enyhíteni óhajtja az édes anyjának fájdalmait. Az ösztönző érzelem a szánalom és szeretet, melyeknek tárgya nem önmaga, hanem egy *más*, kinek könnyebbüléseért mindent koczkára vetett. Cselekedete mégis miért vesztette hát el a „moralis“ szinezetet?

Innét is látja a szives olvasó, hogy ebben az irányban szinte vizsgálódásra van szükség, az altruismus sem hoz létre mindenkor moralis cselekedeteket.

Hát az az egoismus, vajjon oly gonosz vonása-e az a léleknek, hogy abból éppen ne származnék semmi jó? Mi ezt sem tartjuk!

Egy apának két gyermeke van, az egyik vele együtt él, a másikat korábban szárnyára bocsátja, az apa hirtelen halt meg, végrendelkezni nem volt ideje, a testvér, ki a vagyonban van, nem akar osztozni a családból kiszakadt testvérrel, emez kénytelen pört indítani, a hatóságra bizván ügyüket.

Hagyjunk el minden mellékes körülményt e kis példából, csak így tekintsük meg a maga egyszerűségében, minden szinezés nélkül, mégis érezzük, hogy cselekedete nem immoralis a maga osztályrészét követelő testvérnek.

Hogy nem lett ez immoralis? Czélja a cselekvőnek a saját anyagi jobbléte, ösztönző érzelmei mind saját magához vezetnek vissza; szóval cselekedetének forrása világosan felismerhető önzés,

hogyan van hát mégis, hogy ez a cselekedet nem tartozik az immoralis cselekedetek közé?

Vagy ha már a mi szavunkra nem volna hajlandó a szives olvasó elfogadni, hogy az önzést nem lehet és nem szabad oly könnyedén eldobni a moralis cselekedetek forrásainak kutatásánál, ide iktatom egy — a moral-irodalom terén is kimagasló — írónak szavait:

„Az az ember mondható tökéletesen erényesnek, a ki a teljes okosságnak, a szigorú igazságnak és az őszinte jóakaratnak szabályai szerint cselekszik.“ [1]

„Saját boldogságunk érdekében ajánlatos nekünk az okosság erénye, másoknak érdekében az igazságosságnak és a jóakaratnak erénye.“ [2]

Söt, hogy az olvasó még inkább láthassa, hogy az önzéssel nem lehet oly igen könnyedén leszámolni, ide irom egyik nagy gondolkozónknak nyilatkozatát is:

„Van nemes önzés is, azon önzés, mely az egyén lényegét és czélját eszmei tartalmában keresi és ennek állításában magát mint öntudatos öntétet állitja“.[3]

Talán a mondottakkal annyit bizonyitottunk az olvasó elött, hogy a moralis cselekedetek forrásainak kutatásánál az emberi érzelmek körül épp oly óvatosnak kell lennünk, midön az altruismusnak elfogadásáról, mint midön az egoismus elvetéséről van szó. Az az út, mely szinte önként kinálkozott, nem vezet ki bennünket a kérdés labirinthusából.

Van azonban a kérdésnek egy, szinte ily önként kinálkozó megoldása, mint az elöbbi, ugyanis most, midön lelkivilágunk két különvált érzelemcsoportjával kisérletet tettünk és úgy tünt fel, hogy a moralitás mindkettönek határaiba belenyulik a legnagyobb valószinüséggel: talán sikerre vezetne, ha a moralitást nem is egyik vagy másik érzelmi csoport körében, hanem lelkivilágunk egyensúlyában keresnénk, mint a régi görögök között Plató.

[1] „The Theory of moral sentiments.“ By Adam Smith. II. köt. 120. old.

[2] U. o. II. köt. 187. old.

[3] Böhm K. „Az Ember és Világa“ II. köt. 333. old.

Ha az egyensúly alatt inkább egy bizonyos meghatározott viszonyt, vagy még inkább arányt értünk, oly formán, hogy az értelmi erőnek egy meghatározott fokával szemközt csak bizonyos erősségü altruistikus és egoistikus érzelmek állnak ott, hol a moralis cselekedet várható: úgy ez a nézet szinte mondani is látszik valamit, mert tény az, hogy ha önzökké leszünk, annak két oka lehet, vagy az önszeretet erősödhetik bennünk a szeretet rovására, vagy a szeretet gyengül az önzés előnyére.

Elismerjük készséggel azt is, hogy azok az erények, melyeket ezen nézettel kapcsolatosan tanitottak, milyenek pl. a mértékletesség, vitézség stb., helyesen voltak megfigyelve, közvetlen ok ezekre az erényekre nézve valóban lehetett az emlitett arány, mely a lelki tehetségek között volt: de ilyenkor sem szabad feledni, hogy pl. az én erkölcsös életem közvetlen oka lehetett az emlitett lelki egyensúly, kérdéses marad azonban, hogy egyszersmind végső ok is volt-e? Mert világos, hogy ha bármi módon találnánk lelki tehetségeink között egy jelenséget, mely magát ezt az egyensúlyt munkálná, már akkor a moralis cselekvési mód végeredményében nem az egyensúlyra, hanem az egyensúlyozóra vezetendő vissza.

Mi tehát úgy vélekedünk, hogy a mi kérdéseinket ezen az úton sem találnánk megoldottaknak, mert azok, kik a moral alapjává a lelki tehetségek bizonyos arányos együttlétét tették, elfeledtek kérdezösködni az iránt, hogy ezt az arányosságot nem valami más — talán félreismert — lelki jelenség okozta-e?

Pedig ezzel, midőn kimondottuk, hogy mi ez utóbbi irányhoz sem csatlakozunk, úgy látszik, mintha kimondottuk volna azt is, hogy a lehető utakat mind elrekesztettük magunk előtt. Mert hiszen a cselekvés moralis vagy immoralis voltára nézve elfogadtuk, hogy minösitésünk nem külső körülménytől, hanem a cselekvést sugaló belső psychikai tényezőtől függ. Tehát ez esetben a megoldás nem tévedezhet szerte-szét, annak csupán három esete képzelhető: ugyanis, vagy egy valamely lelki jelenség adja a moralis szinezetet, vagy több együtt véve, vagy végre valamennyi egy bizonyos egyensúly mellett. Mi azonban nem csatlakoztunk azon nézethez, mely egy — és pedig a legáltalánosabban elfogadott tényezőt jelölte ki és elutasitottuk azt a nézetet is, mely a moralis jelző alapját a lelki világ egyensúlyában keresi. Így tehát úgy-e bár a lehető utakat elveszitve,

melyek közül valamelyiknek ki kellett volna vezetni a kérdés útvesztőjéből, a reményről is le kellene mondanunk, hogy azt megoldhassuk.

És mi még sem mondunk le, mert kérdés, hogy a felsorolt és magánosnak jelzett lelki jelenségeken: altruismus- és egoismuson túl nincsenek-e még oly lelki tünemények, melyekhez köthető a moralis szinezet? Vagyis, hogy a felsorolt két csoport érzelem kimeritette-e a kérdéses lelki jelenségek sorozatát? Mi úgy gondoljuk, hogy nem. Az altruismus szüntelen másról beszél, az egoismus pedig a saját hasznunkért ostromol; látni való tehát, hogy képzelhető egy középső pont, hol úgy az én, mint a más elenyészik, a hol tehát ajánlatos a cselekvés önmagáért. Nekünk tehát szabadságunkban áll az előbbieken túl egy más tényezőnek keresése.

És ugyancsak a lelki tehetségek egyensúlyáról szólva, nem utasitottuk azt el mereven, hanem csak mint megvizsgálandó körülményt felemlítettük, hogy az egyensúly mögött nem rejtőzik-e valami egyensúlyozó lelki jelenség.

Utaink tehát nyitva állanak!

Mielőtt azonban bármelyiket választanánk, nekünk ajánlatosnak tünik fel, hogy megkérdezzük önmagunktól: vajjon hova is szándékozunk, azaz, hogy a megfejtendő problemát egész világosan feltárjuk.

A kérdés nem más, mint a lelkiismeretnek nevezett belső tünemény megértése, eme megértéshez semmi más módon el nem juthatunk, mint a tudat adatainak felbontása által, mert ismeretes tény csak annyi, a mennyit tudatunk mond el előttünk a lelkiismeret müködéséről. Tudatunk előtt minden szándékos cselekvésünkről a következő dolgok jelennek meg. Először is valamely érzelem áll elő, mely egy cselekvést óhajtandónak, vagy mellőzendőnek jelez; közönségesen úgy szokták tartani, hogy ezzel csaknem egyidőben előlép a lelkiismeret a maga minősitésével, majd pedig a maga ajánló, vagy tiltó határozatával. Tehát ha ezt a folyamatot schematikusan tüntetjük elő, a következő képlet alakjában tehetjük:

I. *a*) *X* állapot, melyből előáll mint pótló kép *Y* cselekedetnek

+ kivánása, vagy
○ az iránta való közömbösség
− tőle való idegenkedés,

b) A lelkiismeret minősítése „*Y*" cselekedetre nézve

+ jó = erkölcsös
○ = közömbös
− rossz = erkölcstelen,

c) A lelkiismeret ajánlása „*Y*" cselekedetre nézve

+ tedd
○ teheted
− ne tedd.

Az eddig folytatott vizsgálódások úgy szólván két kérdést tüztek maguk elé: 1-ször, mely cselekedeteket mond jónak — rossznak a lelkiismeret és 2-szor, miről ismer reá a morális jelző alapjára?

Könnyű belátnunk, hogy ez az itt említett két kérdés az általunk felállitott schemának úgyszólván csak *b*) pontját értelmezi még abban az esetben is, ha a legtökéletesebb megoldásukra jutunk is el. Azon kérdés ugyanis, hogy honnét veszi a lelkiismeret a hatalmat parancsok osztogatására, érintetlen marad, ha mindjárt megmondottuk is, hogy mely cselekedeteket minősít moralis vagy immoralisoknak és ha megfejtettük is, hogy a lelkiismeret miről ismer reá az erkölcsös cselekedetre.

Mi az első kérdésre adott feleleteket összevontan érintettük és úgy látszott előttünk, hogy azok a vizsgálatok nem vezetnek czélhoz egymagukban.

A második kérdés, hogy miként ismerjük meg a morális cselekedeteket, szintén sok kisérletre adott okot. Hobbes nyitja meg a moralis kérdések vitáját, őt és a véle egy nézeten levőket, vagy a hozzá közel állókat az — utilitarius — iskola nevén ismerjük. Szerintük az erkölcsös cselekedetek az eszes önzés cselekedetei. Következésképen a moralis cselekedetet megismeri az értelem, mint hasznunkra valókat.

Ezen nézet ellen az „intuitionalisták“ csoportja tiltakozott. Tiltakozásuk nem az értelem szerepe ellen irányult, hanem annak haszonlesö viselkedése ellen Az értelem megismeri a moralis cselekedetet épp úgy, mint a mathematikai igazságokat, a maga ítélö erejénél fogva.

Mások ezzel a nézettel szemben egy belsö „moralis érzék“ felvétele által gondolták magyarázhatónak a tüneményt. A mint pl. megérezzük valamely tárgyról, hogy az meleg, hideg, stb., úgy érzi meg lelkünk a cselekedetröl, hogy az moralis, a belsö moralis érzék által.

Ha az olvasó csak egy komoly pillantást vet e három irányban haladó megoldásra, be fogja látni, hogy a felvett kérdést egyik sem oldotta meg.

Az elsö, mely a saját hasznunkat kereso értelem ítélete által véli megállapitottnak a cselekvés erkölcsös, vagy erkölcstelen természetét, megtéveszti magát a kérdést is, mert arra felel, a mi képzelhetö és lehetö is, de nem a tényt magyarázza. Egy cselekvésröl, ha két személy között nézeteltérés van, az értelem dolga, hogy a kételkedö elött az illetö cselekvés moralis, vagy immoralis voltát bizonyitsa, sőt egy ugyanazon személynél is, ha a kivánság és a lelkiismeret összeütköznek, az értelem lesz a szószóló, de mind ez esetekben az ész csak erösiti a meglevö minösitést, a lelkiismeret gyenge szavát támogatja, de a moralis jelzönek alkalmazhatóságát már ekkor érezzük nem a tanakodás folytán, hanem azt megelözöleg, mert hiszen maga az a tény, hogy tanakodunk már két meglevö elvnek vitáját jelenti.

A lelkiismeret szava azonban tudatunk tanusága szerint minden vitatkozás, vagy tanakodás nélkül minösit egyes cselekedeteket moralisoknak, vagy immoralisoknak.

A kik tehát a cselekvés minösitését az értelmi tehetségre viszik vissza oly formán, hogy az a hasznosság vagy károsság szempontja szerint minösiti egyiket erkölcsösnek, a másikat erkölcstelennek: azok a tudatnak adatait figyelmen kivül hagyják, mert a lelkiismeret szava sohasem tanakodó.

A másik két nézet a megoldandó problemát nem téveszti el szem elöl, azon sajátos vonást, mely a cselekedetek felett gyakorolt ítélkezésünknek jellegzetes sajátsága: t. i. a megérzéshez hasonló — minden indokolás nélküli minösitést az illetök egészen felismerték, de sajnos, magyarázni egyik nézet sem

kisérelte meg, mert hiszen, midőn ezen ráismerést az egyik az értelem örök és változhatatlan tulajdonságának, a másik pedig egy eddig ismeretlen érzék belső munkájának állitotta: csak ismereteiknek határát jelezték, de a határokon túl levőt érintetlen hagyták.

A midőn ez a két nézet már a várat feladta, akkor kél a moralitásnak védelmére egy más irány, melynek legelőkelőbb képviselője Adam Smith, kiről életirója azt mondja, hogy az ő philosophiáját úgy tekinthetjük, mint választ ezen kérdésre: „Hogyan van az, hogy bizonyos cselekedeteket, vagy leki állapotokat helyesléssel, az ellenkezőket kárhoztatással kisérjük és micsoda alapokon igazolhatjuk ítéletünket ilyen dolgokban és tartjuk átlag megegyezésben az emberiség moralis ítéletével".[1]

Ő felel a feltett kérdésre a „sympathia" felvételével. Szerinte helyesnek mondunk egy cselekedetet, vagy egy lelki állapotot, ha azt magunkévá tudjuk tenni, az ellenkező esetben nem. A mennyiben a magunk helyzetét a cselekvőével felcserélni képesek vagyunk, vagy másszóval magunkat helyzetébe beleképzeljük, annyiban helyeseljük tetteit. Ez a sympathia önkénytelen és általános. Ő azt mondja, hogy „a legnagyobb gonosztevő és a társadalom törvényeinek legmegátalkodottabb áthágója sincs egészen nélküle".[2]

Ha a „sympathia" úgy mint azt Smith Adám leirja valóban léteznék, a kérdés megoldva állana előttünk, ő azonban egyszer-egyszer a sympathiára visz vissza oly dolgokat, melyek bonyolódott psychikai tünemények ugyan, de elemezhetők és az elemzés után világossá lesz előttünk, hogy a sympathia nála épp olyan, mint elődeinél a moralis érzék. Ismeretlennel, vagy más szóval, felvétellel magyarázta az ismeretlent.

Mert pl. kétségtelen, hogy a könyörületesség sympathiát kelt, de nagyon meggondolandó, hogy vajjon nem azért kelt-e

[1] „How do we come to regard certain actions or states of mind with approval and to condemn their contraries, and on what grounds can we justify our judgements in such matters and hold them to accord universally with the moral judgements of man kind?" Adam Smith by J. A. Farrer. 22. oldal

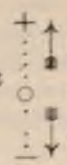
[2] „The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it" The Theory of etc. by Adam Smith I. kötet 2. old.

sympathiát, mert moralis? Hogy tudniillik a moralitás volna a sympathiának oka és nem a sympathia szerint minősíttetnének a cselekedetek.

Ha ezt meggondoljuk akkor veszszük észre, hogy ezek a kisérletek sem vezetnek czélhoz, pedig mint jó előre megjegyeztük még teljes megoldásuk esetén sem érintenék a schematikus példának harmadik pontját. Hol van hát a hiba?

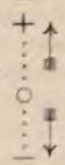
Állítsuk csak még egyszer elő schematikusan az általunk megfejtendőnek jelzett problemát:

1. *a)* *X* állapot, melyből előáll mint pótló kép *Y* cselekedetnek



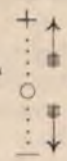
kivánása vagy
az iránta való közömbösség
tőle való idegenkedés,

b) A lelkiismeret minősítése „*Y*“ cselekedetre nézve



jó = erkölcsös
= közömbös
rossz = erkölcstelen,

c) A lelkiismeret ajánlása „*Y*“ cselekedetre nézve



tedd
teheted
ne tedd.

Vajjon, ha a lelkiismeret felől a tudatot megkérdezzük, tanuskodik-e az a *b)* és *c)* alatt levő ítéleteknek egymásutánjáról vagy egyáltalán felvetődéséről? Pl. nagyon szegény volnék és előttem marad őrizetlenül valaki másnak a pénze, inségemen gyorsan és nagy valószinűség szerint bűnhődés nélkül könnyíthetek: vajjon megfelel-e ekkor a régi kutatók által felállított és általunk is előtárt schema az egymásután felvetődő lelki tüneményeknek?

A felhozott esetben, nem mondom, hogy éppen nem akad ember, ki minden habozás nélkül fog venni az előtte való pénzből, de az ilyen nem lehet tárgya s mi megfigyelésünknek; a mi megfigyelésünkre leginkább az oly egyén alkalmas, ki úgy a cselekvéstől erős, bár nem kifejlett moralis érzék által tiltatik,

mint a szükség hatalmas szavával annak véghez vitelére csaknem kényszeritve van. Itt elő fog állni a kivánt tanakodás. Ha azonban ennek a tanakodásnak tanni vagyunk a vágy buzditására: végy a pénzből! a mi megfigyelésünk szerint nem ez következik: vétkezel! ne végy! hanem egyszerüen ez: ne végy! az imént elöbbre tett: „vétkezel“! ha egyáltalán elöfordul, akkor utóbbinak kell lennie, de a legtöbbször el is marad tudatunkból a minősités. A cselekedetnek gondolatunkban való minősítése főleg csak akkor lép fel határozott formákban, midőn kivánság és lelkiismeret egymással összeütköznek. Ilyenkor azonban nem csak a minősités, hanem a cselekvésre beállható következmények is mind sorba elölépnek: „Ne végy“! „vétkezel“ „megtudják“ stb. így következnek egymásután mindazon dolgok, melyek alkalmasak a vágy hatalmának megtörésére.

Szerintünk igy van helyesen megfigyelve az a belső folyamat, mely lejátszódik, midőn moralis és immoralis érzelmek összeütköznek a cselekvési inger végső meghatározása körül. Hogy a mi megfigyelésünk helyes, mutatja főként az a körülmény, hogy a gyermek, midőn még moralis és immoralis cselekvésekről semmit nem tud, midőn reá nézve csak e kettő bir jelentéssel: „szabad“ „nem szabad“: a megóhajtott és éppen elötte levő czukorkára nézve épp úgy hallja a tiltó szót: „ne végy“! Söt gondoljon az olvasó két együtt levő gyermekre, közülök az egyik bizonyosan ki is mondja a másiknak: „ne végy“! „kikapsz“ stb.

Söt a gyermek példáján kivül megfigyelésünk helyessége mellett bizonyit még más körülmény is. Elöször: ez a régen középső tételnek vett minősités, mint a tilalomnak már indokolása szerepel, „ne végy“! „megtudják“, „kikapsz“, — „megbüntetnek“ — „vétkezel“ félreismerhetetlenül a tilalom indokolását képezik és mint ilyeneknek feltétlenül nyilt sorozatot kell alkotni, hogy a meglevő tagokhoz az értelem újabb és újabb erősitést csatolhasson, de világos az is, hogy folyton szaporodó tagjaival nem foglalhat el középső, hanem csakis végső helyet.

Továbbá láthatjuk, hogy ez a feltételezett minősités, bizonyos moralis fejlettségi fokon még egyáltalán meg sincs, a gyermek és úgy szinte a moralis tehetségére nézve fejletlen felnött ember nem azt mondja: „ne végy“! „vétkezel“, hanem ezt „megtudják“! stb. Mely körülmény egészen világosan mutatja, hogy a régiek által megfejtésre kitüzött minősitési = ráismerési

mozzanat, csak az értelemnek toldaléka, jobban mondva követelménye, a valóságban pedig csak a tilalom szerepel.

Midőn azonban a megfejtendő jelenséget ilyen alakra hoztuk, méltán gondolhatja az olvasó, hogy világosítás helyett még rejtettebbé tettük azt, mert bizonyos összefüggés érezhető az előbbi alaknál: „Vétkezel"! „ne tedd", míg a mi megfigyelésünk szerint a tilalom szava egymagában — hozzátudva azt, hogy nagyon sokszor még kisérve sincs indokolással sem — olyan, mint a régi költők deus ex machinája, minden közvetítés nélkül látszik előállani. A valóságnak azonban mégis ez felel meg.

Ha a tilalom elhangzott, az indokolás megértése már könnyü, ez nem más, mint az értelemnek tapasztalatokon nyugvó és a képtársitás segélyével végrehajtott munkája, vagyis a perceptio körében maradt képzeteknek az apperceptio körébe emelése. Innét érthető, hogy ez az indokolás vagy minősités erkölcsi fejlettségünkhöz képest változik: a gyermek és a törvény álláspontján levő egyénnél az alvó, perceptio körében levő képzet a „szabad" „nem szabad"; a kifejlett moralis charakternél: „Vétek" „nem vétek" és éppen ezért az indokolás is ezen fogalmakból kerül ki.

Honnét lehet hát maga a tilalom? Figyelje meg a szives olvasó a lelkiismeret tiltó szavát, talál-e tudatában csak valami csekély közvetítő gondolatot is? Úgy-e bizony semmit! Egyszerüen hangzik az ítélet: „Ne tedd"! Éppen ezen sajátosságra való tekintettel nevezte Kant categoricus imperativusnak.

Hát mi minek tartsuk? Annak kell tartanunk, a minek tudatunk mondja. Tudatunk egy külön lelki tehetségről, vagy még csak valami rendkivüli psychikai folyamatról sem tesz emlitést, ennyiről értesit bennünket mindössze, hogy két kép: — az óhajtott cselekvés képzete és a tilalom képzete — oly szorosan vannak associálva, hogy az első a második nélkül nem appercipiálható. Ha már most azt óhajtjuk tudni, hogy ez a két kép miként került oly szoros összeköttetésbe erre már a képtársulás szabályainak feltétlenül felelni kell és ezzel megoldottnak gondoljuk a nagy és sokat vitatott problemát: miként ismerjük meg a moralis cselekedeteket és miként keletkezik lelkünkben a reájuk vonatkozó tilalom, vagy buzdítás! Szerintünk u. i. a cselekedetre azért ismerünk reá, mert a tudatba feltolakodó tilalom, vagy igenlés foglalja magában implicite a

minősítést Míg a régi felfogás mellett érthetetlen a tilalom vagy igenlésnek minden tanakodást nélkülöző tulajdonsága, addig a mi felfogásunk szerint képzelni sem lehet a dolgot másképen. A fal és a fehérség képe között épp úgy nem találunk vonatkozást, mint a cselekvés és a tilalom képe között, de a szoros társulásnál fogva egymást feltétlenül vonzzák úgy annyira, hogy egymásra következésüket kétségbe nem vonjuk. De ennek okát az az ember, ki psychologiával nem foglalkozott sem az első, sem az utóbbi esetben meg nem mondja, csak összetartozásukat érzi.

Most már az a kérdés, hogy a cselekvés és tilalom associalódását a képtársitásnak mely csoportjához sorozzuk?

Hogy erre a kérdésre pontos feleletet adjunk, arra nézve még fejtegetéseink körében igen korai volna az idő, de nagy vonásokban ki kell jelölnünk legalább az irányt, hogy merre kell vigyázattal lennünk.

A képtársitásnak sokféle csoportja van, de mégis két nemét lehet megkülönböztetni. Az egyikféle képtársitásnál az alany egészen háttérbe szorul, a tudatba jutott első kép hívja maga után a többi képeket a nélkül, hogy valamivel is csak megtoldanánk, az egymásután következő képzeteket. Ilyen pl. midőn egy tárgynak gondolatunkba jutott része hívja maga után az egészet egyszerre, vagy részenként.

Van azonban a képtársitásnak egy másik neme, midőn az alany a társuló képekhez toldalékot ad, midőn nem tud megnyugodni a képek puszta egymásra következésében, hanem azok közé bizonyos egymásra vonatkozást csempész be. Ilyen kapcsolat a tüz és az égési seb fájdalmának kapcsolata. Az alany csempészi be ide a tüz és fájdalom között létezőnek gondolt ok viszonyt.

Mondanunk sem kell, hogy a kétféle kapcsolat között nagy különbség van, a complex-képzet egyik részletéhez sok más részlet társulhat az eredetin túl, gondoljon pl. az olvasó az álomképekre, de tüzet, mely ne égessen, képzelni sem tudunk. Szóval az utóbbi kapcsolat sokkal erősebb és a mi oly igen erőssé teszi, az éppen a képekhez toldott alanyi vonással áll valami összeköttetésben.

Kutatásainknál tehát főleg a felhozott két irányzatra kell figyelemmel lennünk, hogy vajjon a cselekvés képzetéhez oly erősen associált tiltás vagy buzdítás kapcsolódásánál tisztán

külső körülmények, vagy esetleg bizonyos alanyi járulékok is játszanak-e szerepet?

A következő fejtegetésekre nézve tehát egy czél már világosan áll előttünk:

Fel kell derítenünk azon kapcsolat természetét teljesen, mely van az óhajtott cselekvés képzete és a hozzá ellenállhatatlanul társuló „tilalom" vagy „helyeslés" között, hogy vajjon miként kerültek együvé?

Ezen feladat megfigyelése által azonban csakhamar feltünik egy másik problema is, melynek megoldása szintén a következő fejtegetésektől várható.

Fel kell derítenünk tehát, hogy a cselekvés képzetéhez miként került a „tilalom" vagy máskor a „helyeslés"? De vajjon tudjuk-e már, hogy mely cselekvéseket kisérünk helyeléssel és melyektől idegenkedünk? Ennek ismeretére feltétlenül szükségünk van, mert ha ezt nem ismerjük, vajjon hogyan mondjunk ítéletet együvé kerülésük módjára nézve, mikor azt sem tudjuk, hogy összeköttetésben állanak-e egymással cselekvés és tilalom?

Két részre kell tehát felosztanunk fejtegetéseinket, az egyik résznek fel kell találni azon választó falat, mely van moralis és immoralis cselekedetek között, vagy a mi ezzel egyjelentésü: meg kell állapitani, hogy a cselekvésekhez mikor kapcsolódik „igenlés" és mikor „tilalom".

A másik résznek felelni kell arra, hogy ezek a kapcsolatok miként jöttek létre.

Az első kérdés majdnem összecsik a régebbi moralphylosophusoknak azon kérdésével, hogy a moralis cselekedetnek miféle jele van? A második rész azonban — jóllehet feltárja, hogy miként történik a moralis cselekedetre való ráismerés — mindazáltal ennek a résznek főczélja nem ez, hanem annak a kérdésnek felderítése, hogy a moralitásnak van-e alapja az emberi lélekben vagy a moralitás csak külsőleg létesitett kapcsolatoknak érvényesülése?

E szerint tehát szólni fogunk a moralis cselekedeteknek:

I. lényegéről.
II. alapjáról.

Dr. Vásárhelyi József.

(Folyt. köv.)

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET, MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN, NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Hatodik közlemény.)

VI.

Az olasz renaissancet jellemzi a nagy ismereteken nyugvó tudósság, a mely mégis a gondolkodást nem nyűgözte le; azért ez képes volt általánositásával oly igazságokat és elveket fejleszteni ki magából, melyek révén nemcsak a társadalmi és politikai meggyőződésekkel hasonlóságot, illetőleg az alkotó szellemben egyöntetűséget ért el, hanem azokkal s azoknak megtestesítőivel, azaz a szereplő államférfiakkal termékeny érintkezést hozott létre.

Olyan jelenség ez a művészet-történetben, mint a milyet legfeljebb szintén az új erkölcs-aesthetikai igazságok után vajudó Augustus korabeli Rómában — bár jóval kisebb mértékben — találunk. Az a materialisztikus elzüllés azonban, a mely itt sokszor lehetetlenné tette a gondolatnak a szükebb egyéniség korlátain való átvergődését, a renaissancekori Olaszországban nem létezett, s éppen azért a gondolatnak, az egyéniségnek hódító eszméit úgy az elméleti, mint a gyakorlati életben nem gyöngitette a saját véznább felfogásaival és képességeivel megelégedő oly önteltség és a legjobb igyekezeteket elfojtó oly önzés, mint ezt a későbbi római császároknál látjuk. Sőt — mint mondottuk — a szellemnek mindig növekvő szabad röpte egyre hódítóbb eszmeáramlatoknak körvonalait rajzolta meg, magában egyesítve a politikust, tudóst, költőt és művészt. Szellemük, mint Michelangelo istenei,

nagy hatalommal teremti az emberek eszméit, működési terrenumait és irányait.

Ezt az erkölcsi jellemvonást, mely hosszabb lélegzetü tartósságával és több társadalmi tényezőt befoglaló terjedelmességével igen méltánylandó becsét képezi az olasz renaissancenak, megtalálhatni úgy a társadalmi szokásokban, mint a művészet ambiciójában. A hiba csak az volt, hogy a felfogások ily megfeszitése a régibb s tartósabb erkölcsi kötelékek szilárdságát meggyöngitette, egyrészt az állami életben gyors változások káros elöidézésével, másrészt azon skepticismus felkeltésével, melyet az egyéniséghez kötött s folyton alakitó szellem szabad nyilvánulásával s az elért czél még mindig problematikus voltával elöidézett.

A szellem nagyratörése versenyzést keltett, s a verseny avult felfogások tragoediáit s megint új szellem keletkezését szülte, oly rövid idő (jóformán két század) alatt, a minőre a történelemben nincs példa. A mennyiben pedig ezen gondolkodó szellem folytonos töprengésében arra törekedett, hogy önön-boldogságát aristotelesi értelemben biztositsa, tulzásaiban abba a nagy hibába esett, hogy a földi lét viszonyainak felforgatásával a szivnek, a sokaságnak boldogtalanságát szülte.

Az olasz renaissance korban eleinte az új alakulási idomok keresésében részben a középkorból átvett, majd a klassicismus levegőjével átjárt, majd önállóan kifejlesztett intézmények szolgáltak többé-kevésbbé irányadóul a szellemnek a hosszú időn át megszokott azon szabályokhoz való alkalmazkodása útján, melyek a középkori zsarnokság és a XIV., XV. és XVI-ik századi kényuraság lényegét az elnyomás eszméjében egyesitették. A szellem mohó tudvágyával most egyrészt az ismeretek fontosságának súlya elött hódolt meg, másrészt az azokkal való bánásmódjától megizmosodva teremtő igényében egy-egy kiemelkedő szabad eszmének uralma alá hajtotta egyéni felfogását, növekvő küzdelmet teremtve a gondolatok és érzelmek között.

A belátásnak világosabb meggyőzéstől mentes XIII., XIV. és XV-ik században (Ezzelino da Romanó-tó legészen Borgia Cesareig) az uralkodás jellemző sajátsága az nyersebb tekintélyre való támaszkodás s ezzel legtöbbször a törekvéseknek durva nyomással való önző befolyásolása. Nem csoda, ha az úgyis megkülönböztetett lelkük szabad nyilvánulásából élő művészek (pl. Giotto,

Fra Angelico, Masaccio, Filippo Lippi,[1] Jacopo della Quercia, Ghiberti, Donatello stb.) e századokban inkább a templomok, mint egyes uralkodók számára dolgoznak, így védvén némileg függetlenségüket. „A quattrocentónak egész művészetében alig fordul elő valami jel arra nézve, hogy a művészek az egyházzal ellentétbe helyezkedtek volna, söt inkább műveiknek legnagyobb részét annak szolgálatában teremtették meg, s az egyház felfogásuknak becsületessége ellen nem panaszkodhatott.“ [2]

S ez természetes is, ha tekintetbe veszszük, hogy a művészek inkább valami eszmei tartalomtól, mint világi személytől akarnak függni. Ezért jellemző, hogy e tekintetben milyen keveset ért a mesternek a befolyása. A világi Benozzo tanítványa az istenfélő alázatos Fra Giovanninak, Botticelli a szerzetes Filoppónak, a ki képeiben nem sokkal többet mutat poetikus örömnél az áhítat felett.[3]

A tudás, az eszmék és kifejezés azon kötelék, mely a politikus és művész között párhuzamot képez, s műveik — habár legtöbbször mint technikai titokzatosságok — nagyobb arányaikban egy közös koreszme vajudásának és kibonyolódásának tükrét mutatják.

Mindamellett valamint az állami életben (pl. egyes városok köztársasága — az Aristoteles szerintiek is — más köztársaságnak mintául szolgált), úgy a művészi életben is (pl. az olasz városok művészeti iskolái leginkább Firenze művészetét utánozták) bizonyos példák kizárólagosabb technikai követése jött szokásba, különösen a XIV. s XV-ik században, mint a művészi erkölcstan felfedezésének s tanulásának századaiban.[4]

Miután az egyetemi tanulmányok egyhangúságát a phantaziához szólóbb antik tanulmányok mind jobban meg-megszakitották, a régi formák helyébe mindig újak keletkeztek, különösen a XV. század végén s a XVI-ikban, a mikor a művészeti köz-

[1] Gyönyörű szines reproductiói a legkiválóbb olasz renaiss. festők festményeinek (az 1899. évi művészettört. tanfolyamon sokat gyönyörködtem bennük): Drawn by Signor. Chromolith by Storch Kramer under the direction of Professor L. Gruner. Arundel Society. 1862.

[2] Allgemeine Kunstgeschichte von H. Knackfuss und Max. Gy. Zimmermann 1900. II. köt. 336. l.

[3] U. o. II. 337. l.

[4] L. Geschichte der Renaissance in Italien von Jakob Burckhardt. Dritte Aufl., bearb. von Dr. Heinrich Holtzinger, Stuttgart 1891.

pontok száma kevesbedik, a művészek kisebb számú uralkodó s művész személy körül csoportosulnak s nagyobb művészi képességek mellett együttal növekvő művészi ambícióval ám együttal nagyobb szabású felfogásokkal felszerelve fontosabb politikai s kulturális czélok szolgálatába is szegődnek. Raffael élete Rómában a művészek egész csapatával egy valóságos művészfejedelemnek képét nyujtja, a ki — a művészet minden ágára kiterjesztve figyelmét — messzeható czélokkal a régi Rómának művészi tartalmába és szellemébe akar hatolni, azért annak ideális restaurácziójára gondol.[1] Mi sem természetesebb, mint az, hogy ily tervnek felvetése a teremtő eszmékért és a hathatósabb antik szellemért való rajongásból eredt. Ezért, továbbá az antik s a már meglelt formák tanulmányozásából teljesen megfelelő példaképet még nem találó, azokon nem nyugható s éppen azért annál függetlenebb gondolatnak s eredetiségnek, így tehát első sorban a szellem — akár tervben, akár tettben végződő — diktaturájának kellett születnie, mely az államfők azon eljárásában is letükrözödik, hogy a tudományos s művészi erőket is körükbe vonják, kétségkívül nem pusztán tekintélyük emelésére, hanem uralkodói hatalmuk valódiságának bizonyítására s inspirált gyakorolhatására is. Mely körülmény kétségkívül — különösen a XVI-ik században — az egyének jellemére számítóbb, öntudatosabb s mohóbb cselekvésszeretet bélyegét nyomta. A gondolat uralmának jellemző sajátsága lévén, hogy gyorsaságánál s lekötő példák híján annál nagyob területre való terjeszkedhetésénél fogva igen sokat felölelni s több esetnek mintegy fogalmi kodifikálásával sokat mondani is képes, az egyének is — mint az elmélkedő, ábrándozó mystikus Botticellinek képei[2] — energiát s monumentális hatást mutatnak s felfogásaik termékenyülésében — mint Andrea del Sartónak Angyali üdvözletén a leonardói szépségű s az ifjúi ábrándozás varázsaival elárasztott angyal gyengén előre hajlott fejjel, kinyujtott kezével s baljának michelangelói motivumot képező liliomfogással — beszédes s cselekvő kifejezést[3] tüntetnek fel, s dúsabb cselekvény-folyamatot sejtetnek velünk.

[1] Springer i. m. 245. l.
[2] Knackfuss és Zimmermann i. m. II. 340. l.
[3] V. ö. a lombardi Gaudenzio Ferrarinek (Springer i. m. 208. l.) Angyali üdvözletén látható áhítatosabb s kevésbbé élettelje mozdulatú

S ha a társadalmi képződésekben meg is történik az, hogy „minden, a mi lett, megsemmisül és a mi gyarapodott, fogy, mégis a szellem megmarad mindenek mozgató okának és semminek sincs alávetve", mert sokat felölelő sajátságánál fogva, hogy áttekinthető s megérthető legyen, bizonyos csúcsban végződő új fogalomban akaratiránynak jegeczesedik ki, a határozottabb emberi viszonyok vertikalizmusában állapodik meg s a vallásos kenetességü eszméből gyakorlatibb fogalommá alakul át. Tény, hogy pl. mikor Macchiavelli politikai eszméi igen nagy súlyt fektetnek a gyakorlati életre, a XVI-ik század müvészete is — a mint azt a symbolikus képek sokasága mutatja — a quattrocentóénál jobban megérlelt és gyakorlatibb czélokat szolgált.

S a mennyiben a gyors haladás eszméje ez időben is beigazolta azt, hogy a különböző törekvések egymással szemben egyenlő arányban nem érvényesülhetnek, első sorban az észből származó parmenidesi léttudomány kiván magának létjogosultságot, úgy hogy a nagyobb — úgyszólván — egyeduralkodói hatalom uralomrajutásával egy-egy eszmének, egy-egy igazságnak a többiek feletti fölénye is kifejezésre jut, és pedig előbb az állami, az egyházi életben, majd azután a képzőmüvészetben. A többi résznek egy főalkotó rész, egy főigazság körül való sorakoztatása nem pusztán az ismeretek sokaságából, ezek leonardói rendezésének szükséges voltából eredt, hanem a tárgy, az anyag és kifejezési eszközök pantheismusa daczára — különösen monumentális képzőmüvészeti alkotásokban — okvetlen keresendő egységből és egységes hatásból is.

Nem csoda, ha a több tekintet mellözésével dolgozó abstrahálásból szerkesztett müvészi fogalom a támpontokul vett sok egyed, továbbá az elhagyott sok egyéni tekintet szempontjából fokozatos mértékben parancsoló hatalom uralkodói jellegével ruházkodott fel, mely a feladat czélszerü megoldásának biztonságát annál problematikusabbá s igy annak folytonos keresését annál szükségesebbé tette különösen a cinquecento müvészetében; mert valamint az olasz politika, úgy a müvészet is kétségkivül, midőn a formák nagy gazdagságát megteremtette, egyúttal a tartalomnak és a gondolatnak természetét s az egyéni törekvések czélját is

angyallal. V. ö. Wölfflin: Die Klassische Kunst, eine Einführung in die italianische Renaissance. II. Auflage. 1901. 157—158. l.

a nyilvánulás és hatás többféle lehetőségében mutatta be. A kalandos s rendkívüli események, a véletlen veszélyes játékának bonyodalmai, a melyet a XIV-ik századi Boccaccio Decameronjában tapasztalunk,[1] a nagyobb művészi öntudatosságnak engednek helyet. Most a többféle lehetőség világosan bebizonyította azt, hogy a külső alaknak egy-egy eszme és gyakorlatibb igazság alá kell rendelődnie s annak (a mint azt pl. a velenczei doge palota újjáépítése történetéből látjuk)[2] ezekhez kell idomulnia.

E korban a társadalmi s az állami életben is látjuk, hogy egy-egy eszmének olyan érvényesítésére, hogy ez általánosabb lehessen, nemcsak a társulás, hanem a kormányzat radikálisabb alakulásai is a részletek többféle és gyakoribb szerveződésén mennek keresztül. A minek az útja annál inkább van most egyengetve, minthogy e korban az érzelmeknek az a szilárdsága, mely a középkort jellemezte, a tudás elemei s a szabadabb gondolkodás következtében ezek között feloszlódván, erőteljességükből veszítettek és könnyebben alakíthatók voltak, s keretüket a politikában a személyek alkotta változatos polgári s kulturális intézmények formailag úgy szabták meg, mint a hogy a hatalmasabb szenvedélyek, a mélyebb érzelmek kifejezése elé korlátokat állított — különösen a XV. században — a monumentális festészetben a szigorúbb törvényszerűség és a szilárd architektomikus tagolás,[3] a minek következtében gyakran megtörténik, hogy úgy az állami életben, mint a művészetben több cselekvény és esemény felhalmozása folytán a kompoziczio egysége kárt szenved. Symonds[4] igen jól mondja, hogy „mindenütt az a közös hit uralkodott, hogy alkotmányokat tetszés szerint lehet készíteni, és hogy a község átidomítható és képes azt a szint és alakot felvenni, melyet a bölcselkedő politikusok rájuk erőszakolnak. Oly mély gyökeret vert ez a meggyőződés, és Olaszország államférfiai, részben mert tapasztalták az olasz történet forgandóságát, részben pedig az antik világ tanulmányozása következtében olyannyira elbízták magukat, hogy aligha tudatára jöttek annak, hogy az állam szerves élettel bíró egész". Macchiavelli[5] kifejezi, hogy

[1] Radó i. m. I. 234.
[2] Ruskin i. m. II. 343—374.
[3] V. ö. Springer szavait 109. l. Botticelliről.
[4] i. m. I. 111. stb.
[5] Symonds i. m. I. 114.

Firenzét — romlottsága daczára — egy bölcs törvényhozó megmentheti, csak ügyesség kell hozzá. „Ott fekszik a viasz, a tudós művésznek csak kezébe kell vennie és idomítania."

Olaszország városai kezdve Danténak az egyetemes császárságra vonatkozó elméletétől — továbbá az e kori kisebb-nagyobb tyrannusoktól — egészen Savonarola theokratikus demokrácziájáig úgy látszik valamennyi alkotmány-formának természetét és czélszerűségét keresték, illetőleg alkotó műösztönüknél fogva maguk előtt megtestesítve látni s azokat kipróbálni óhajtották. A szenvedélyek, melyek egy-egy városban a pártok dulakodásában nyilatkoztak, nem engedték meg, hogy egy-egy alkotmányforma megerősödjék. S a mit esetleg egy-egy szívósabb megygyőződés megszilárdíthatott volna, azt csakhamar egy másik felforgatta, előidézve azon szemlélődés által is, melylyel a polgárok az ókor felett gondolkoztak, régibb intézményeiket az új államokéival összehasonlitották.

A mennyiben ezen oknál fogva a köztársaságok nem igen ragaszkodtak saját ἦθος-ukhoz, továbbá mivel — mint pl. Siena, melynek kormányzási módját Varchi a köztársaságok inkább össze-vissza kuszált zűrzavarának, mint egy rendezett és fegyelmezett köztársaságnak nevezi[1] — minden polgárnak véleménye számbavétetett s a fenhatósági jognak ellentétes felfogása a nép minden rétegében az egyenetlenség magvát hintette el, az állandó politikai érzék létesülése lehetetlenné vált, s Firenzében oly érzékeny volt a politikai helyzet, hogy a Palazzóban levő nagy harangnak megkondítása egyértelmű volt a forradalommal, a „Palle" jelszónak az utczán való hangoztatása a Mediciek érdekében tüntetést idézett elő és a „Popolo e liberta-nak elkiáltása mint zendülés volt büntetendő".[2] Jacopino Alamannit, mivel e szavakat egy veszekedés alkalmával a Piazzón Dávid szobor alatt kiejteni merészelte, lenyakazták. S a sok változás közepette, melyeket az egymással viszálykodó pártok egymásra következése azáltal idézett elő, hogy ezeknek mindegyike felforgatta (v. ö. a római Szt. Péter-templom építési történetét) elődjének művét, támaszkodva a jogászok elméletére, kik a gyakorlati politikára való rátermettség nélkül az állam kormányzására sokszor önkényes

[1] Symonds i. m. I. 117.
[2] U. o. I. 127.

pontok száma kevesbedik, a művészek kisebb számú uralkodó s művész személy körül csoportosulnak s nagyobb művészi képességek mellett egyúttal növekvő művészi ambicióval ám egyúttal nagyobb szabású felfogásokkal felszerelve fontosabb politikai s kulturális czélok szolgálatába is szegődnek. Raffael élete Rómában a művészek egész csapatával egy valóságos művészfejedelemnek képét nyujtja, a ki — a művészet minden ágára kiterjesztve figyelmét — messzeható czélokkal a régi Románnak művészi tartalmába és szellemébe akar hatolni, azért annak ideális restaurácziójára gondol.[1] Mi sem természetesebb, mint az, hogy ily tervnek felvetése a teremtő eszmékért és a hathatósabb antik szellemért való rajongásból eredt. Ezért, továbbá az antik s a már meglelt formák tanulmányozásából teljesen megfelelő példaképet még nem találó, azokon nem nyugható s éppen azért annál függetlenebb gondolatnak s eredetiségnek, így tehát első sorban a szellem — akár tervben, akár tettben végződő — diktaturájának kellett születnie, mely az államfők azon eljárásában is letükröződik, hogy a tudományos s művészi eröket is körükbe vonják, kétségkívül nem pusztán tekintélyük emelésére, hanem uralkodói hatalmuk valódiságának bizonyítására s inspirált gyakorolhatására is. Mely körütmény kétségkívül — különösen a XVI-ik században — az egyének jellemére számítóbb, öntudatosabb s mohóbb cselekvésszeretet bélyegét nyomta. A gondolat uralmának jellemző sajátsága lévén, hogy gyorsaságánál s lekötö példák híján annál nagyob területre való terjeszkedhetésénél fogva igen sokat felölelni s több esetnek mintegy fogalmi kodifikálásával sokat mondani is képes, az egyének is — mint az elmélkedő, ábrándozó mystikus Botticellinek képei[2] — energiát s monumentális hatást mutatnak s felfogásaik termékenyülésében — mint Andrea del Sartónak Angyali üdvözletén a leonardói szépségü s az ifjúi ábrándozás varázsaival elárasztott angyal gyengén előre hajlott fejjel, kinyujtott kezével s baljának michelangelói motivumot képező liliomfogással — beszédes s cselekvő kifejezést[3] tüntetnek fel, s dúsabb cselekvény-folyamatot sejtetnek velünk.

[1] Springer i. m. 245. l.
[2] Knackfuss és Zimmermann i. m. II. 340. l.
[3] V. ö. a lombardi Gaudenzio Ferrarinek (Springer i. m. 208. l.) Angyali üdvözletén látható áhítatosabb s kevésbbé életteljes mozdulatú

S ha a társadalmi képződésekben meg is történik az, hogy „minden, a mi lett, megsemmisül és a mi gyarapodott, fogy, mégis a szellem megmarad mindenek mozgató okának és semminek sincs alávetve", mert sokat felölelő sajátságánál fogva, hogy áttekinthető s megérthető legyen, bizonyos csúcsban végződő új fogalomban akaratiránynak jegeczesedik ki, a határozottabb emberi viszonyok vertikalizmusában állapodik meg s a vallásos kenetességű eszméből gyakorlatibb fogalommá alakul át. Tény, hogy pl. mikor Macchiavelli politikai eszméi igen nagy súlyt fektetnek a gyakorlati életre, a XVI-ik század művészete is — a mint azt a symbolikus képek sokasága mutatja — a quattrocentóénál jobban megérlelt és gyakorlatibb czélokat szolgált.

S a mennyiben a gyors haladás eszméje ez időben is beigazolta azt, hogy a különböző törekvések egymással szemben egyenlő arányban nem érvényesülhetnek, első sorban az észből származó parmenidesi léttudomány kiván magának létjogosultságot, úgy hogy a nagyobb — úgyszólván — egyeduralkodói hatalom uralomrajutásával egy-egy eszmének, egy-egy igazságnak a többiek feletti fölénye is kifejezésre jut, és pedig előbb az állami, az egyházi életben, majd azután a képzőművészetben. A többi résznek egy főalkotó rész, egy főigazság körül való sorakoztatása nem pusztán az ismeretek sokaságából, ezek leonardói rendezésének szükséges voltából eredt, hanem a tárgy, az anyag és kifejezési eszközök pantheismusa daczára — különösen monumentális képzőművészeti alkotásokban — okvetlen keresendő egységből és egységes hatásból is.

Nem csoda, ha a több tekintet mellőzésével dolgozó abstrahálásból szerkesztett művészi fogalom a támpontokul vett sok egyed, továbbá az elhagyott sok egyéni tekintet szempontjából fokozatos mértékben parancsoló hatalom uralkodói jellegével ruházkodott fel, mely a feladat czélszerű megoldásának biztonságát annál problematikusabbá s így annak folytonos keresését annál szükségesebbé tette különösen a cinquecento művészetében; mert valamint az olasz politika, úgy a művészet is kétségkívül, midőn a formák nagy gazdagságát megteremtette, egyúttal a tartalomnak és a gondolatnak természetét s az egyéni törekvések czélját is

angyallal. V. ö. Wölfflin: Die Klassische Kunst, eine Einführung in die italianische Renaissance. II. Auflage. 1901. 157—158. l.

a nyilvánulás és hatás többféle lehetőségében mutatta be. A kalandos s rendkívüli események, a véletlen veszélyes játékának bonyodalmai, a melyet a XIV-ik századi Boccaccio Decameronjában tapasztalunk,[1] a nagyobb művészi öntudatosságnak engednek helyet. Most a többféle lehetőség világosan bebizonyította azt, hogy a külső alaknak egy-egy eszme és gyakorlatibb igazság alá kell rendelődnie s annak (a mint azt pl. a velenczei doge palota újjáépitése történetéből látjuk)[2] ezekhez kell idomulnia.

E korban a társadalmi s az állami életben is látjuk, hogy egy-egy eszmének olyan érvényesítésére, hogy ez általánosabb lehessen, nemcsak a társulás, hanem a kormányzat radikálisabb alakulásai is a részletek többféle és gyakoribb szerveződésén mennek keresztül. A minek az útja annál inkább van most egyengetve, minthogy e korban az érzelmeknek az a szilárdsága, mely a középkort jellemezte, a tudás elemei s a szabadabb gondolkodás következtében ezek között feloszlódván, erőteljességükből veszítettek és könnyebben alakíthatók voltak, s keretüket a politikában a személyek alkotta változatos polgári s kulturális intézmények formailag úgy szabták meg, mint a hogy a hatalmasabb szenvedélyek, a mélyebb érzelmek kifejezése elé korlátokat állított — különösen a XV. században — a monumentális festészetben a szigorúbb törvényszerűség és a szilárd architektomikus tagolás,[3] a minek következtében gyakran megtörténik, hogy úgy az állami életben, mint a művészetben több cselekvény és esemény felhalmozása folytán a kompoziczio egysége kárt szenved. Symonds[4] igen jól mondja, hogy „mindenütt az a közös hit uralkodott, hogy alkotmányokat tetszés szerint lehet készíteni, és hogy a község átidomítható és képes azt a szint és alakot felvenni, melyet a bölcselkedő politikusok rájuk erőszakolnak. Oly mély gyökeret vert ez a meggyőződés, és Olaszország államférfiai, részben mert tapasztalták az olasz történet forgandóságát, részben pedig az antik világ tanulmányozása következtében olyannyira elbízták magukat, hogy aligha tudatára jöttek annak, hogy az állam szerves élettel biró egész". Macchiavelli[5] kifejezi, hogy

[1] Radó i. m. I. 234.
[2] Ruskin i. m. II. 343—374.
[3] V. ö. Springer szavait 109. l. Botticelliről.
[4] i. m. I. 111. stb.
[5] Symonds i. m. I. 114.

Firenzét — romlottsága daczára — egy bölcs törvényhozó megmentheti, csak ügyesség kell hozzá. „Ott fekszik a viasz, a tudós művésznek csak kezébe kell vennie és idomítania."

Olaszország városai kezdve Danténak az egyetemes császárságra vonatkozó elméletétől — továbbá az e kori kisebb-nagyobb tyrannusoktól — egészen Savonarola theokratikus demokrácziájáig úgy látszik valamennyi alkotmány-formának természetét és czélszerűségét keresték, illetőleg alkotó müösztönüknél fogva maguk előtt megtestesítve látni s azokat kipróbálni óhajtották. A szenvedélyek, melyek egy-egy városban a pártok dulakodásában nyilatkoztak, nem engedték meg, hogy egy-egy alkotmányforma megerősödjék. S a mit esetleg egy-egy szivósabb megygyőződés megszilárdíthatott volna, azt csakhamar egy másik felforgatta, előidézve azon szemlélődés által is, melylyel a polgárok az ókor felett gondolkoztak, régibb intézményeiket az új államokéival összehasonlították.

A mennyiben ezen oknál fogva a köztársaságok nem igen ragaszkodtak saját ἦθος-ukhoz, továbbá mivel — mint pl. Siena, melynek kormányzási módját Varchi a köztársaságok inkább össze-vissza kuszált zűrzavarának, mint egy rendezett és fegyelmezett köztársaságnak nevezi[1] — minden polgárnak véleménye számbavétetett s a fenhatósági jognak ellentétes felfogása a nép minden rétegében az egyenetlenség magvát hintette el, az állandó politikai érzék létesülése lehetetlenné vált, s Firenzében oly érzékeny volt a politikai helyzet, hogy a Palazzóban levő nagy harangnak megkonditása egyértelmű volt a forradalommal, a „Palle" jelszónak az utczán való hangoztatása a Mediciek érdekében tüntetést idézett elő és a „Popolo e liberta-nak elkiáltása mint zendülés volt büntetendő".[2] Jacopino Alamannit, mivel e szavakat egy veszekedés alkalmával a Piazzón Dávid szobor alatt kiejteni merészelte, lenyakazták. S a sok változás közepette, melyeket az egymással viszálykodó pártok egymásra következése azáltal idézett elő, hogy ezeknek mindegyike felforgatta (v. ö. a római Szt. Péter-templom építési történetét) elődjének művét, támaszkodva a jogászok elméletére, kik a gyakorlati politikára való rátermettség nélkül az állam kormányzására sokszor önkényes

[1] Symonds i. m. I. 117.
[2] U. o. I. 127.

szabályokat állitottak fel, Macchiavelli kifejezi, hogy Firenzét egy bölcs törvényhozó megmentheti. S e város számára kigondolt alkotmányának bonyolult gépezete, hasonló az agyvelő szálainak szövevényességéhez, melynek gyors és komplikált működését a szív érvverése nem képes követni.[1] Szóval az elmélet győzelmet kíván magának a tapasztalatok s az élet tanulságai felett, döntő hatalmat a kevésbbé felvilágosultakkal szemben. A tudósok mindnyájan osztoznak abban az általános felfogásban, hogy az a helyes eljárás, ha az előbb megállapitott tökéletes politikai rendszert a községekre bélyegként rásütik. S midőn a Mediciek elüzésében 1494-ben Firenzében az alkotmány megszüntével egy újnak létesitéséhez fogtak, Savonarola a velenczei consiglio grande példája mellett nyilatkozott.

Az egyén társadalmi helyzetével annál fokozottabban kihívott törődés, mivel e korban az ember polgári helyzete sőt léte bizonytalan alapon állott, a művészet tárgyválasztására nézve is döntő befolyással bírt, a mennyiben ez is majdnem kizárólag az emberi valónak jelentős kitüntetésével foglalkozott, és pedig azért is annál nagyobb szeretettel, a mennyivel tisztábban tudta a tehetség ösztönszerű vágyaihoz mért önérvényesülését a művészetben biztositani, mint a társadalmi életben. Az egyén ilynemű önérvényesülésre annál inkább lehetett kihíva, mivel az egyháznak egy Macchiavelli és Guicciardini[2] által megbélyegzett romlottsága és az állami életre kiható kárhozatos volta azt bizonyitotta, hogy az egyetemesebb eszméknek ama abstrakcziója, melynek puszta tekintélyével kell hatnia, a pápaságra is elvesztette befolyását, igazolván ama felfogást, hogy az egyetemes igazságoknak csak akkor lehet becsük, ha azok az egyénnel összeolvadnak.[3] A fon-

[1] U. o. I. 114.

[2] Symonds i. m. I. 319—333.

[3] Hogy az erkölcsi erényeket e korban mennyire szerették egy-egy emberben összpontositva látni, az kitűnik Brandolinusnak többször idézett művéből (De human. vitae cond. Irod.-tört. eml. II. 71.) melyben Péter ekképen emeli ki Beatrixnek s Mátyásnak kiváló erényeit: Recensete suas uterque virtutes. Tu regina pietatem, pudicitiam, continentiam, modestiam, tu rex militarem disciplinam, animi magnitudinem, prudentiam, iustitiam, aequitatem, clementiam, fidem, ambo vero mansuetudinem, facilitatem, liberalitatem, magnificentiam, doctrinam, sapientiam. Atque ex his omnibus intuemini quandam in vobis felicitatis imaginem, quam si oculis cerneretis, vos maiorem in modum

tos hivatás, mely az egyénre hárul, meg is kivánja, hogy ez kiváló képességekkel birjon. Az egész renaissance jellemző sajátsága a számos viszony, a számos tényező technikai összegezéséből való kibonyolódási szükségnek megfejtése a feltaláló ész segitségével. Nem csoda, ha a renaissancekori művészet épp úgy, mint a politika s társadalom egyrészt a kifejlesztett új érzelmeknek küzdelmét fejezi ki a régibb érzelmekkel, másrészt az érzelmeknek vivódását mutatja az észszel, még pedig az előbbi esetben azonképen, hogy az egyén önönérzelmeinek, erőszakoskodásának elfajulása következtében önön előbbi jellemével követi el a mértéketlenség bünét, az utóbbi esetben pedig úgy, hogy az ész rendelkezése következtében az egyén először a közzel s csak azután önmagával szemben esik túlzásba.

A quattrocentóban az érzelmek tartalmának megosztása[1] — a mint azt a tehetségére oly büszke s mégis a Lorenzónak megalázkodva hizelgő Polizianónál látjuk — csak észbeli, sophistikus s nem ethikai volt egyúttal; azért is megtörténik az, hogy az egyénibb érzelem diadalmaskodik az észelviség felett, az ész vivmányait is magának foglalván le. Innét van, hogy a quattrocentói ábrázolások első sorban az önmagukba merült, tehát önzőbb „kényúri" érzelmek megtestesitői, holott azt várnók, hogy az ész szétosztja és igy önmagukkal szemben meggyöngiti őket. Az egyénnek azon törekvése ugyanis, hogy a tradicziókról, ezeknek követésétől, illetőleg a szerzett készségek odatapadó szeretésétől függetlenebb, ám egyúttal raczionálisabb s több szempontot tekintetbe vevő lehessen, csak lassan valósul meg; akkor azonban abba a másik végletbe esik, hogy míg önmagával szemben kevésbbé szigorú, annál követelőzőbb másokkal szemben, a minek az a következménye, hogy az egyén a cinquecentóban s másokkal szemben lett elnyomó, illetőleg kegyetlen. Míg pl. Donatello Dávidjai önmaguk szükebb alanyiságából merítik bátorságukat és örömüket, addig pl. Michelangelo Dávidja már nem annyira

non modo delectaret, verum etiam ad futuram illam beatitudinem inflammaret atque incenderet; alios certe in tantam vestri admirationem adducit, ut ex omnibus terris non modo integri homines, sed (quod incredibile dictu est) etiam caeci vestrarum virtutum splendore et fama vestrae felicitatis excitati ad vos videndos salutandosque concurrant.

[1] Symonds i. m. II. 294.

testi ügyességéből, mint inkább általánosabb: mindenkivel szemben győzelemre hivatott önérzetéből meríti önbizalmát. Azaz ez utóbbi erősen hiszi, hogy bárkit legyőz, nemcsak Góliáthot; amaz csak Góliáth leverésében találja örömét. Az erőnek s erélyes öntudatnak oly mennyisége ez itt is ott is, a milyet e korban az egyének — s igy Michelangelo[1] is — magukban, mint valami accumulatorban összpontosítani igyekeztek.

Az Olaszországban különösen XV. s XVI. szazadban sűrűn előforduló erőszakosságok,[2] kétségkívül a felölelt sok intenziv feladattól nyugtalanított lelkiállapot megfeszitettségén kívül egyúttal ama új — rombolva alkotni akaró — tettvágynak s új erkölcsformáknak nyilvánulásai, a melyek valamint az állami életben, hogy a teremtőakarat mozgató idomát meghatározzák s igy egy új társadalmi képet nyujtsanak, gyakran a legvakmerőbb összefoglalásokba csapnak át, azonképen az építészet, szobrászat és festészet alkotó tevékenységei, hogy új vonatkoztatásokat nyujtsanak, részint különféle tartalmak idomításában, részint pedig a kompozicziók subjektivebb megszerkesztésében iparkodnak valóságos müvészi forradalommal nagyobbszerű alkotásban megtestesülni. „A festő — úgymond Leonardo da Vinci — vonuljon magányba, a mit lát, azt fontolja meg és önmagával beszélje meg, hogy az összes dolgok közül, a miket lát, a maguk nemében a legkiválóbb részleteket válogassa ki.“ [3]

Sajátságos, hogy — a mit a régi görögöknél és rómaiaknál tapasztalhatni — a külső társadalmi s állami rend bomlásakor és ennek rendezésére való törekvésekkor fellép a válogatottabb müvészi alkotások megteremtésének eszméje. Természetes, hogy valamint akkor, úgy most is az egyénre nagy feladat várt. S ha végigtekintünk az egész renaissancekori müvészeten, illetőleg ennek emberábrázolásain, mindenütt észreveszszük az ábrázolt alak arczkifejezésében, testtartásában és mozdulatában az áhitat és elragadtatás, a mélázás s kétkedés, az önmegadás s ellenszegülés, habozás és elszántság közt változó és több-kevesebb személyben majd szétágazva, majd központosítva váltakozó érzelmeknek ama

[1] V. ö. Henry Thode jellemző szavait Michelangelóra nézve. Michelangelo und das Ende der Renaissance. 1902. I. 112—113. l.
[2] Burckhardt i. m. II. 233—244. l.
[3] L. Woermann i. m. 134. l.

melegségét, mely az időtől s helyektől függetlenebb szellemi és erkölcsi igazságoknak magába olvasztásából és kölcsönös mérkőzéséből származik. Ezen körülmény meggyőzhet minket arról, hogy az erényekne kazon sokasága, mely a középkori scholasztika idejéből sokaknak fülébe csengett, azoknak azon becse, melyet Dante Div. Com.-ban oly nagy hatással tár elénk, továbbá a szerzetesi élet erkölcsössége, nemkülönben a gyakorlati czél keresése, a szellemnek még csak vajúdni kezdő kibontakozása s a láthatár világosabb tisztázódása közepette inkább a szívvel, ennek még csak homályosan sejtő indulataival lépett szövetségre.

S jóllehet az ismeretek következtében a feladatok és vágyak kötelékei kitágultak s egymástól olykor távolódtak is, mégis a közszellem az egész renaissance alatt teljesen birtokában van a mélyebb inspirácziónak s művészi lelkiismeretességnek, mely az eszmék belátóbb szeretéséből és összeszövéséből származik s fejlődésében szellemi élénkséggé fokozódik, kezdetben mégis elfátyolozva a szelíd kedély és ájtatós hangulat ama leplével, melyet egy Luca Signorellinek, Peruginónak, vagy Francesco Franciának ábrázolásain látunk. A quattrocento művészete mutatja, hogy a művész lelke mennyire nőtt nemcsak tárgyban, hanem felfogásban is a hagyományhoz,[1] illetőleg egy-egy szerzett ismerethez, foglalkozáshoz,[2] egy-egy ideához, a cinquecentóé

[1] Botticelli a homéri hymnustól, Luciantól, Boccacciótól kapja az inspirácziót.

Filippino Lippi a S. Maria Sopra Minerva templomában Aquinói Szt. Tamást úgy festette, hogy a philosophia, theologia és grammatika allegoriái között trónol, lábainál földre sújtva hever Averroes, a trón előtt jobbra és balra. Arius és Sabellius tévtanitók megszégyenitve állanak, irataik földre szórvák. (V. ö. Pasteiner i. m. 522. l.)

[2] Pannonius Mihály (másképp Magyar Mihály, megh. 1464-ben) egy Cereshez hasonló alakban ábrázolta az ültetés művészetét, vagy a növény művelését. Egy kis táblán a festő megjelölte festményének tárgyát is: Plantandi leges per me novere coloni. Orsz. képt. 44. A művelés istennőjét — (mint később Pinturicchio a Vaticánban a Borgia lakosztályban, az Osiris által tanitott művészeteket s köztük a növények kulturáját is ábrázolta.) — Pannonius Mihály úgy alakitotta Borso d' Este számára. Egyik szobáját a művészetek alakjaival diszitette, ráfestvén a ferrarai herczeg jelvényét is: egy zsilip vagy gát közepéhez erősitve van egy tök, mely a hullámokon lebeg. Fölötte ez a szó: fido. Venturi szerint (l. Archaeol. Ért. XX. köt. 4—5. sz. 298—300. l.) fenti kép valószinüleg azon allegorikus alakok sorához

tanusítja, hogy a művész lelke gondolatainak merészebb röpte következtében mennyivel szabadabban mozgott s ismereteinek bősége folytán mennyire[1] oldotta fel lelkét a kisebb számú ismerethez való ragaszkodástól.

Amazt a quattrocentóban az egyféleség gyakorisága, a cinquecentóban a sokféleség sűrüsége bizonyitja. Botticelli, ki Ghirlandajóval, Rossellivel, Signorellivel, Peruginóval és Pinturicchióval a sixtini kápolnában a XV-ik századi firenzei és umbriai festészetnek (csak Michelangello későbbi boltozati festménye által elnyomott) összemlékét alkotta, Fra Diamantéval és Ghirlandajóval először legfelül az ablakok közt a pápaképeknek egész sorozatát festette. Az alatt mindkét hosszfalon végigvonul hat-hat kép, melyek az ősi és a bazilikák felső falaira nézve typikus gondolat szerint az ó és az újtestamentomnak konkordanciáját ábrázolják, a mennyiben ezek Mózesnek és Krisztusnak tetteit — középkori szokás szerint — egymással szembeállitják. Botticelli Krisztusnak háromszori megkisértetését festette meg. Ő egy egységes alakitásra nem gondol csak egy előzménynek előállitása által, sőt inkább Mózes az első képen hétszer jön elő.[2]

A XV-ik század pápáinak siremlékein a *gyakorlásból* származó ethikai erények ábrázolása sokkal gyakoribb, mint a XVI-ik században.[3] Mátyás budai palotájának termeiben szintén ethikai erények (hit, remény, bátorság, mértékletesség, óvatosság, igazságosság) voltak megszemélyesítve.[4]

tartozott, melyeket Borso d' Este dolgozó szobájában 1458-ban Cosme Tura Magyar Mihály segédkezésével festett. A négy allegorikus alak közül egy a Layard-gyűjteményben van, Velenczében, kettő Strozzi marchese-gyűjteményben. Firenzében, egy a berlini múzeumban. Ez utolsó kép a ferrarai iskola egy mesterének műve volna, a ki szintén Cosme Tura művészetéből meritett

A Strozzi marchese két képén — (Cosme Tura egy másik tanitványának művei) — szintén a mezei foglalkozások allegorikus alakjai láthatók. A művészet tehát elvont tanulságok kifejtésére is vállalkozott.

[1] Hogy az antikra vonatkozólag is két korszak között mi a különbség, érdekesen fejtegeti Wölfflin i. m. 226 - 231.

[2] Allgemeine Kunstgeschichte von H. Knackfuss und Max Gy. Zimmermann 1900. II. köt. 339. 340.

[3] L. Gregorovius i. m. 70. s köv. l.

[4] L. Csánki: Mátyás király udvara. Századok 1883. — Medici Lorenzo Mátyás uralkodói erényeire czéloz, midőn elküldi neki Ver-

E dicső királyunknak úgy a képzőművészetben, mint a költészetben többszöri megörökitése,[1] kiválóságainak magasztalása szintén az ő történeti szerepében megvalósult uralkodói igazságok iránti állhatatos tiszteletről tanuskodik, s e tekintetben a humanisták koruk igaz gyermekeinek tünnek fel, s müveik egyezései olykor a szerzőre nézve is könnyen eligazitanak bennünket, úgy mint a felfogás nagyobb fokú egyöntetűségénél fogva a római templomok (pl. S. Maria del Popolo) egyezése a turini templommal annak elfogadására jogosít, hogy ez utóbbinak épitője: Amadeo di Francesco da Settignano (1430—1501), Meo del Caprinának neveztetve, az előbbieket is épitette.[2]

Bizonyára nem véletlen, hogy a skulptura és a festészet ez időben egyszerre a művészeti alkotások reprodukczióira tör, továbbá, hogy ugyanezen időben behozattak a gipszöntvények, és a plastikai kisművészet az eredeti művek sokszorositására a bronzöntvényekhez illetőleg lenyomatokhoz (Finiguerra) és rézmetszetekhez (Baccio, Baldini, Mantegna) fordult.[3]

Donatellótól is birunk ugyan lemezeket, a tulnyomó része ezeknek mégis Moderno, Riccio Antonio da Brescia és másoknak — a hagyományokhoz ragaszkodóbb — felsőolaszországi műhelyeiből valók, hol iparszerűleg készültek.

Többoldalusságánál fogva a vitruvianus Vignola (1507—1573) szerzősége kevésbbé volna megállapitható a Vigna di Papa Giulióból, Viterbó melletti Caprarola várból és a Rómában épült s későbbi jezsuita-templomoknak is mintául szolgált Jézustemplomból, mely a tiszta renaissance ideáljával: a centrális kupolával annyiból szakit, hogy ezt dísznek a pilaszterekkel és féloszlopokkal tagolt magas s dongaboltozatú középhajó végére helyezi s erre koncentrálja a hatást.[4]

rocchiónak két féldomborművű érmét N. Sándor és Dárius alakjával, u. o. 565. l. — A Firenzéből küldött oroszlán is a király ethikai erényére (hősiességére, hatalmára) czéloz. V. ö. Mátyás király levelei. 1893. I. köt. 243. l.

[1] L. Mátyás király emlékkönyv, kolozsvári szobrának leleplezése alkalmára szerk. Dr. Márki S. Budapest, 1902. 266—280. (L. még a király bautzeni szobráról Wenczel Arch. közl. I. 229—243. l. és 192. stb. l.) Megjegyzem azonban, hogy Brandolinust itt nem találom emlitve.

[2] Springer i. m. 49. l.

[3] Springer i. m. 89—91.

[4] Springer i. m. 163. s köv. l.

A quattrocentóban tehát korlátoltabb, a cinquecentóban szabadabb a látókör. A korai renaissanceban az égi kör (pl. Masaccio, Francesco Pesellino, Masolino, Fra Giovanni Angelico da Fiesole, Gentile da Fabriano, Fra Angelico, Andrea del Castagno képeiben)[1] még a maga különváltságában, a világi érintkezéstől való — úgyszólván — félénk tartózkodásában van ábrázolva, mintegy emberibb czéloktól megközelíthetetlen szent eszmekörben, öntudatlan érzelmi bensőséggel feltüntetve.

Nem csoda, ha a quattrocento művészete (a mikor még a gondolkodást s az érzelmeket korlátozóbban szabályozó jugtudomány[2] is több egyetemen túlsulyban virágzott) szereti az érzelmi lekötöttséget, söt itt-ott az önmagába merült bensőségnek túltengését (pl. Giovanni da Fiesole, Masaccio, Ghiberti, Donatello s mások alkotásain) ábrázolni s a keresztény vallás ihlettségével még a pogány isteneket s hősöket is eltölteni[3] (pl. Botticelli Vénusa, Luca Signorellinek akaratnélküli hosszú cingár Tib. Gracchusa),[4] a cinquecento művészete pedig az érzelmeket (a nők is a családi élet szük korlátaiból kiléptek s többen nyelvészek, mathematikusok, bölcsészek és theologusok lettek) a szétágazóbb észmüködésben szétsugároztatni s az elmét mintegy a szívtől (a szeretettől) felszabadítani. A mit Donatello firenzei Szent György szobrán látunk, az még inkább phyzikai állapot, szemben a XVI-ik század nagy művészeire emlékeztető Mantegnának, körülbelül az előbbivel egyidejü (velenczei képtári) Szent György alakjával, melyen fokozottabb lelki életet, szenvedélyes, könnyed s nagy mozdulatot látunk, mely éppen ezért a XV-ik század közepén kora hírnöke a XVI-ik század művészetének.

Michelangelo Utolsó ítéletén Krisztus haragszik, könyörtelen. Istene a Sixtini kápolna plafondján főleg észbeli hatalmával, illetőleg belátásának philosophikus mélységével tünik ki.[5]

[1] L. Seemann i. m. III. 57—58. l.

[2] Symonds i. m. II. 104—105. l.

[3] Némileg emlékeztet ezen jelenség a görög szobrászat azon régibb idejére, a mikor a typusokat a legkülönfélébb czélokra használták, s ugyanazzal a typussal atlétákat, isteneket, hősöket és egyéni alakokat ábrázoltak

[4] Orsz. Képt. 64. sz. Archaeol. ért. 1900. nov. 15. 354. l. Venturi szerint ezen kép csak Luca Signorellihez közel álló művésztől származik.

[5] Knackfuss i. m. 42. és 43. l.

A gondolatok kiszélesedésére nézve példa Raffael Transfigurácziója, melyen a gondolatok felemelkedése Krisztushoz van feltüntetve. A quattrocento az Atya Istent (pl. Verrocchio János megkereszteli Jézust cz. képén) csak tartózkodással próbálkozott ábrázolni.

A quattrocento szellemének nyugodtabb vérmérséklete és egyszerűbb vérkeringése az embert prózaibb mértékaránynyal, nem egyszer anyagi valószerűséggel s elhitetéssel eltelve még a természet szépségeinek, virágainak élénk megfestésével is közelebb tartja a természethez,[1] cselekedeteiben önkénytelenebbnek (v. ö. Benozzo Gozzolinak, 1420—1500, Nóé szüreté-t) tünteti fel, ellenben a cinquecentóé idealizálja azt, természetfölöttibbnek tüntetvén fel őt, kire már nem mint a quattrocentóban az ismeretlen ugyan, de befogadott s átérzett összerők hatnak irányítólag, hanem az inkább logika, mint psychologia fegyelmezettségével megállapitott abstrakt, úgyszólván plátói fogalmak fejtik ki befolyásukat, a minek folytán a mellett, hogy az akarat az ész hatalmának súlyát érzi, a gondolat is keringését rhythmikusabban (pl. Leonardo Utolsó vacsoráján) végzi. A nyomottabb érzelmektől felszabadult Madonnák gondolati fürgesége (pl. Raffael Madonnája báránynyal) ekkép fejthető meg.

Kétségkivül innét származtatható le a quattrocento művészetében az inkább — az e korbeli köztársaságoknak megfelelő s az egynemüséget feltüntetve a görög Parthenon művészetén elömlő szellemi eloszlódásra s közösségre emlékeztetően — demokratikus (l. az e kori köztársaságokat) egymásmellettiség (ott van pl. a rustika, Donatello s Verrocchio Dávidja mellett Góliáth feje, Gattamelata és Colleoni lovag-szobrai, Ghibertinek Izsák feláldozásában ott van a bárány) inkább a leirás, a cinquecentóban a drámaiság, a cselekvés s ebből kifolyólag az egymásutánság (pl. Michelangelo Mózese,[2] Dávidja magában, Benvenuto Cellini Perseusa, vagy Raffael képei) a gondolatfolyamatnak tovább

[1] L. Wölfflin i. m. 224—226. l.

[2] Thanhoffer (Előadások az anatomia köréből Budapest, 1896. 371. l.), e szoborban a kar feltünő plastikáját anatomiailag elemzi. Megemlékezhetett volna azonban még a kezek ereinek duzzadtságáról is. A szobor külömben nem — mint ő hiszi — a Vatikánban, hanem San Pietro ad Vincula templomban van.

következése képzeletünkben, mely minket csak a látottakkal, teljesen kielégíteni (v. ö. a michelangelói rabszolgákat, a Nappalt és az Éjjelt, a Hajnalt és az Estét),[1] — mint egy sophoklesi tragoedia — nem tud s ezért gondolataink további szövődését kihívja s bennünk — valónkkal jobban associálva — eleost és phobost kelt, mint a raffaeli Theologia alakhoz festett bűnbeesés, vagy a Költészet mellé ábrázolt Apollónak és Marsyasnak versenye, avagy az Igazságossághoz és Philosophiához csatlakozó jelenetek drámaisága. Ezt a jelenséget ugyan előmozdítja már az az analogia is, mely az irodalomban a quattrocento egymásmellettiségére a keresztény és pogány elemek egymásmellé állításában mutatkozik, de hatásosabban uralomra jut a cinquecentóban, ennek az egy-egy abstraktabb igazságból levont következmények sorozatának kifejtésében. Raffael képei is a Stanza della Segnaturában egy-egy elvontabb igazságból (pl. theologiából stb.) indulnak ki.

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

[1] L. Wölfflin i. m. 171—172. l.

A HABSBURGOK SZERENCSÉJE.

(Az európai krisis 1621-ben.)

(Első közlemény.)

Luynes, a ki már rég az udvar kegyeltje volt, a ponts-de-cé-i győzelem által (1620 augusztus hónapjában) magának a királyságnak is urává lőn. A pairek pártja az első rohamra összeomlott. Medici Mária s kegyeltje pater Luçon most már tisztában voltak azzal, hogy oppositiójuk mennyit ér, mert hiszen az anyakirálynénak a kormányzásba éppen csak annyi befolyása volt, a mennyit fia engedett meg neki, s ez mindenáron azon volt, hogy hatalmát mindenkivel éreztesse. Rouen, Caën, Angers feltárta kapuit. A vidék mindenütt hosánnával fogadta. S Páris nem haragudott, hogy a király utazgat, mert a király eléggé számos és eléggé fegyelmezett sereg élén állott.

Luynes, daczára annak, hogy teljes biztonságban érezhette volna magát, nyugtalan és zavart volt. Még sikerében sem bízott. Mindentől félt. Félt, hogy XIII. Lajos nem fogja kedvét találni az uralkodásban; félt ellenfeleitől, a kik nap-nap mellett szaporodtak számban s hol nyiltan felléptek ellene; hol meg csak titokban; de mindenek között legjobban félt barátaitól, a buzgó, erőszakos, kétkulacsos, zavarosban halászni akaró jó barátaitól, a kik alkalomadtán semmitől sem riadtak volna vissza, ha arról lett volna szó, hogy nemtelen becsvágyukat kielégítsék. Condé is, a katholikusok is támogatták s mégis rettegett. Rettegnie kellett attól a veszedelmes paptól, a kit a közvélemény utódjául szemelt ki s a kit kétszer leverni hitt, Angoulêmeben és Brissacban s a kihez újból és újból visszatérnie kellett. Mert Richelieu, a kinek Ponts-de-Cé-nél el kellett volna vesznie, nem hogy el-

veszett volna, hanem babérral tért onnan vissza. S azok, a kik elég ügyesek voltak észrevenni, hogy ez az ember, a ki a leveretésből is hasznot tud húzni, a *jövő embere*, köréje kezdtek csoportosulni.

Különben Luynes csak magának, azaz helyesebben kivételes helyzetének köszönhette azt a lejtőt, a melyre végzetes ambitiója sodorta. Korlátlan úr volt; minden tőle függött; mindenki előtte görnyedett. Nemcsak kegyencz volt, hanem a mindenható minister is egy személyben, a kinek akarata nélkül egy falevél sem rezdült meg. Az udvar és a király, szeméből szerette volna kiolvasni akaratát. Szédület fogta el, ha arra a magaslatra gondolt, a hova genieje révén felemelkedett. S az ügyes solymár mégis érezni kezdte, hogy felelősségének köre sokkal jobban kitágult, semhogy szárnyainak kiterjesztésével elérhette volna. Midőn a vészterhes felhők mind komorabb és komorabb szint kezdtek ölteni, neki nem lett volna szabad habozni egy pillanatig sem, hanem hozzá kellett volna szegődni vagy egyik vagy másik párthoz, habár koczkázattal is. De a helyett, hogy ezt tette volna, legbizalmasabb embereitől is megvált: Déagent-től s Modène-től, a kövér Modènetől, mint általában hitták, a kik pedig maguk voltak a hűség. A híres Rucceloï is mellé állt, óriásit lenditve ezzel a királyné pártján. De Luynesnek roppant hibája volt, hogy nem tudta embereit megválogatni s habozása csak növelte ellenségeinek számát. Gyanakvó volt s az ilyentől mindenki ösztönszerüleg fél. A mi pedig a ministereket illeti, Fontenay Mareuil kifejezése szerint, azokat inkább csak takarónak használta, semmint segítőknek. Ilyenformán tehát egyedül állt s mindent csak magától várhatott. Komolysága, kiméletes szeretetreméltósága, páratlan figyelme elszéditette a királyt is, az udvart is egyaránt. Mindezt tudta s mégis habozott, mert *józansága még tehetségét is felülmulta.*

De végre is elérkezett az ideje, hogy örökös hesitatiójának véget szakítson. Nagy események késztették erre. A nehézségek lent és fent egyaránt megnövekedtek, egész Európát olyan izgalom fogta el, mint mikor a vihar közeledtére egyszerre szél kerekedik.

A belügyek rendszerint a külügyektől függnek. Abban a korban, a melyről írunk; inkább, mint valaha. Nemcsak Franczia ország, de egész Európa két részre szakadt és ez a két agyar-

kodó fél már alig állta, hogy egyedül a lomhaság által megkötött fegyverszünetet fel ne bontsa. Az alig megnyugodott kedélyeket újból gyűlölet tölti el s az emberek inkább, mint bármikor, verekedni akarnak.

. . . De álljunk meg egy kissé. Azaz menjünk egy kissé vissza. 1617 elején a fiatal rajnai választó fejedelem, V. Frigyes, I. Jakab angol királynak veje s a németországi kalvinismus egyik feje, hogy a császárság jó vagy rossz indulatáról meggyőződjék; két követét indította útnak: az egyiket Csehországba, a másikat Ausztriába. Ezeknek egyike Dona Kristóf visszatérve azt jelentette, hogy „az osztrák monárkia a teljes felbomlás szélén áll, s hogy Mátyás császár halála után összeomlik".

És tényleg Ausztria ebben az időben egy roppant válságot élt át: olyant, a melynél a lét vagy nemlét kérdése is szóba jött.

A népek, a melyek a birodalmat alkotják más-más fajhoz tartoznak; más-más nyelvet beszélnek; más-más vallást követnek. Központról, a melynek minden tartomány alá legyen rendelve, szó sem lehet. Sem a hegyek, sem a völgyek, de még a tenger sem adhat ezeknek a népeknek sem közgazdasági, sem politikai, sem geographiai egységet; a kötelék, a mely őket összetartja, minden pillanatban kész elszakadni. 1617-ben a birodalmat már csak egy gyönge hajszál: Mátyás élete tartotta össze, a ki fivére Rudolf részére elsőbbed Csehország. Ausztria és Magyarország uralmáról mondott le, 1619 junius 13-án pedig a császári koronát is fejére tette. De a fiatalabb testvér épp oly képtelen volt uralkodni, mint az idősb. Túl volt már a 60-on, gyönge egészséggel, utódok nélkül. Halála, a melyet mindenki közelinek hitt, mindent kérdésessé teendett. Mert sem az örökösödési, sem a választási törvény nem volt annyira tiszta és világos, hogy Mátyás rengeteg birodalmának kormányzását az esetleges utód minden zavar nélkül vehesse át.

Ezzel a nehéz politikai kérdéssel karöltve járt egy másik, a mely nem kevésbbé volt bonyolult: a vallási kérdés. Roppant izgatottságban tartották a kedélyeket a németországi viszonyok: áttér-e vajjon a protestáns hitre, avagy megmarad a katholikus mellett, a mely Dél-Németországban az uralkodó vallás volt? Ez a pőr már V. Károly óta függőben volt, mert az augsburgi béke nem rendezte véglegesen a vitás kérdést. Nem rendezte

különösen az egyházi javak kérdését; mert ha ezek továbbra is meghagyatnak a protestánsok kezén: ez annyit jelent, mint megfosztani a jogos tulajdonosokat; visszakövetelni akarni pedig nem volna egyébb a háború üszkénél. Ez a problema annyira áthatotta a társadalom minden rétegét, hogy szegénynél-gazdagnál egyaránt nem beszéltek egyébről, mint erről, természetesen mindig ingerültebb hangon, a miből azt lehetett következtetni, hogy a szóharczot fegyvercsattogás fogja felváltani. Németországban teljesen felbomlott a társadalmi béke. Az új tanok az általános és személyes érdekeknek olyan bonyodalmát idézték elő, a mely egy megtöltött bombához hasonlított, hogy a legkisebb szikrára felrobbanjon s lángba borítson mindent. Az ellenfelek farkasszemet néztek egymással s magukban nem érezvén elég bátorságot dülőre juttatni a kérdést: a katholikusok a pápa és Spanyolország, a protestánsok pedig Anglia és a protestáns Észak segítségeért folyamodtak.

Mint már említém, egész Európa két táborra oszlott s izgatottan leste Mátyás császár agoniáját, a kinek halálától az általános zürzavar helyett mindenki szabadulást várt. Pedig a szegény nagybeteg császár, a kit tehetetlenségében etetni kellett, mint egy gyermeket, a kit a kínzó köszvény mellett az a lelki fájdalom is gyötört, hogy neki, a régen halálra szántnak ép, egészséges feleségét is el kellett temetnie; igen jól tudta azt, hogy ez önámítás s hogy ha örökre behunyja szemét, a két fél, mint a lánczáról felszabadult vadállat úgy fog egymásra rohanni; hogy ha legalább pillanatokra lelki megnyugvásra vágyott: saját összeállítású múzeumába vitette magát, mely tele volt szebbnélszebb müremekkel. A megváltó halál végre 1619 márczius 20-án beköszöntött.

Mielőtt szemét örök álomra húnyta volna, megismerte azokat a lelki fájdalmakat is, a melyek fivérének, Rudolfnak utolsó éveit megkeserítették s hogy a Habsburg-család érdekeit annyira, a mennyire lehet, biztosítsa: koronájának három gyöngyét, Magyarországot, Ausztriát és Csehországot gyülölt unokatestvérének stajer Ferdinandnak hagyta örökül. De halála sokkal nehezebb kérdést bolygatott meg. Hogy a császári korona kinek a fejét ékesítse, az választás alá esett. Hogyan lehessen tehát ezt Habsburg-családbeli javára biztosítani egyenes magvaszakadás esetén is: ez volt az actuális kérdés. A protestánsok, az északi németek

igen jól tudták, hogy a császárság katholikusainak egységét megtörni soha többé ehhez hasonló kedvező alkalom nem nyílik, megmozgattak tehát minden követ, hogy tervüket megvalósítsák. Ingásba hozták az egyensúly kérdését, hogy melyik felekezetet illesse meg a vezetés, a minek eldöntése csak 250 év mulva történt meg a történelem egyik legnagyobb államférfia által. A férfi, a kit a körülmények arra designáltak, hogy belevágja a nagyfába fejszéjét: V. Frigyes volt, a rajnai választó fejedelem. Ez a fiatal herczeg, a ki 1596-ban született, 1610-ben atyjának, IV. Frigyesnek utóda lett, a ki annak a jámbor Frigyesnek volt unokája, a ki a vallási háborúk alatt mindig állhatatosan a francziaországi protestánsokkal tartott. Ezek a választó fejedelmek uralkodtak Heidelbergben is. Nagyszerü palotájuk, a hegy sziklafalára épitve, az egész Rajna mentén uralkodott, azon „a tájon, a melyet a legnemesebb folyó termékenyitett meg". Innen, ebből a sziklafészekből folytonos összeköttetésben állottak a másik erkölcsi áradattal. A mi a vallást illeti, a választó fejedelmek egész szivvel a kalvinismuson csüggtek. 50 év óta minden kötelék a franczia és hollandi protestánsokhoz fűzte őket. Mert tényleg németek voltak. Szivvel-lélekkel a protestáns franczia ügyet szolgálták.

V. Frigyes választó fejedelem anyja, Loyse Júlianna, abból a híres Orange-Nassau családból származott, a melylyel a nyugati protestantismus egész dicsősége egyértelmű volt. Atyja 1610-ben jobblétre szenderülvén, a négy éves fejedelem gyámja rokona és szomszédja Henri de la Tour d' Auvergne, Turenne grófja, a franczia protestantismus elismert feje s a sedani herczeg lett. Ez utóbbi a legnagyobb tekintélynek örvendett. Áttérve a protestáns vallásra, nem annyira meggyőződésből talán, mint inkább becsvágyból, de la Morek Charlotte-tal való házassága révén Bouillon örököse volt s mint IV. Henrik leszármazottja Sedán várának ura. Internálva erre a földre, a mely mindenben meg tudta őrizni függetlenségét, nassaui Erzsébettel, orániai Vilmos leányával második házasságra lépett, ilyenformán mintegy összekötő kapcsot képezvén a különbözö fejedelmi családok közt, a kik a Rajna és Mosel közén uralkodtak. Kivétel nélkül protestánsok voltak. Különben titkos becsvágyának rugójára bajos rátapintani. Mint hirneves államférfi legrejtettebb gondolatai közt szíve mélyén őrizte annak a bourgogni háznak emlékét, a mely

egy pillanatra bár, Német- és Franciaországból egy külön birodalmat akart kihasitani. Nyughatatlan természete szünet nélkül a két szomszéd állam belügyeivel foglalkozott. Összeesküvésre mindig készen, de sohase teljes biztonságban, a protestantismusban mindig hű szövetségesre talált. A hollandi Nassau-kkal rokonságban lévén, állandó összeköttetésben állott az európai antikatholikus mozgalom vezetőivel. IV. Henrikkel rossz lábon élt, s így örizkedett tőle. A király félt a herczeg vállalkozó szellemétől, óriási befolyásától s tekintélyétől, a mit másokra tudott tukmálni.

Ilyen embernek természetesen nagyon kivánatos volt a fiatal fejedelem gyámjának lenni, mert ez volt az egyedül lehetséges mód a birodalom ügyeibe beleavatkozni. A dolgok ilyetén állásában Mátyás halála előtt egy kevéssel Sedan herczege némi támasztó pontot vélt találni arra, hogy rég óhajtott tervét — a császári koronát protestáns fejedelem fejére tenni — megvalósítsa. De nem kell hinni, hogy unokaöcscsére, Frigyes választó fejedelemre gondolt volna; mert erről azt tartotta, hogy éppen elég esze van olyan kis országot, mint az övé, elvezetni, de egy birodalmat nem. A mellett volt valami megbizhatatlan jellemében, a miért ráépítni nem lett volna tanácsos.

A fiatal választó fejedelem azonban mint két hatalmas nagybácsi kegyeltje, neje által is feltüzelve, elhitette magával, hogy ő a legmagasabb polczra van a sorstól kiszemelve. Kivételes helyzete azonban, a mit Németország protestánsai közt elfoglalt, nem mindennapi felelősség terhét rótta vállára.

1608-ban néhány protestáns fejedelem, megijedve a katholikus ellenforradalom sikereitől, összefogott, hogy megvessék alapját egy uniónak, a melynek számitásuk szerint egyesitnie kellendett Németország minden protestáns férfiát. Lutheránus elemeket nem vett fel, kizárólag kálvfnista maradt, de elszigeteltsége daczára meg tudta nyerni a külföld rokonérzését. IV. Henrik és I. Jakab politikai combinatióik legjelentősebb oszlopának tartották. Így aztán némi nemzetközi befolyásra tett szert. Ezenfelül egy erős hadsereget is képes volt szervezni, a melynek tagjai vállalkozók és tevékenyek voltak s a mi fő, a Habsburg-dynastia határozott ellenségének vallotta magát. Szóval ez az unio erő volt, a mit nem volt szabad figyelmen kívül hagyni. S most ez a liga vezetőjének a rajnai választófejedelmet szemelte ki.

V. Frigyes franczia és hollandi gyám-nagybácsiai gondolatvilágát elsajátítván, jogosan hihette, hogy neki a nagy politikai és vallási küzdelemben, a mely Németországot fenyegette, döntő szerepet kell játszania. Mikor tehát 1617-ben követe, Dona gróf, azt a hírt hozta, hogy az osztrák háznak vége, játékszerül hagyta magát felhasználni az által a kálvinista összeesküvés által, a melynek fejéül képzelte magát. De bizony nagy fába vágta fejszéjét, mert az osztrák ház Mátyás halála előtt minden elővigyázati rendszabályt megtett, hogy a támadás készületlenül ne találja. E végből a császár unokafivére, Stayer Ferdinánd kezébe összpontosított minden czímet és minden hatalmat. A családnak ez a kedvencze pedig a katholicismusnak par excellence hérosza volt. Anyja, Mária-Anna, annak a bajorországi V. Albertnek volt a leánya, a ki legtöbbet áldozott Róma érdekében, midőn 1555-ben Ingolstadtban alapját vetette meg a legelső jesuita collegiumnak. Ferdinándot magát is jesuiták nevelték. S azt az ellenfélnek is el kell ismerni, hogy a Rend büszkeségének tarthatja, hogy két olyan fejedelmet nevelt, mint osztrák Ferdinánd és bajor Miksa. Ennek a két embernek kezébe volt letéve Németország sorsa, a hol a protestantismus ügye olyan jól állott, hogy a pápa egy pillanatra azt hitte, hogy itt végleg veszve van a katholicismus ügye. S a kik a feltartózhatatlannak hitt áradatnak útját állták, azok a jesuiták voltak! Loyola ezt írta 1553-ban: „Társaságunknak, a mely oly csekély segédeszközzel rendelkezik, ha az eretnekséget ki akarjuk irtani, egész odaadással kell szolgálni a jó ügyet, különben czélt nem érthetünk“. A jövő megmutatta, hogy fiai reményen felül jól viselték magukat.

Ferdinánd vérmérsékletére nézve híres számító, rendületlen volt, a ki fanatikus hittel csüggött jogán, vallásán és küldetésén. A lorettói boldogasszonyhoz tett zarándok-útjában megfogadta, hogy a katholikus vallást minden áron fentartja országaiban és *fenn fogja tartani*, mert az Isten vele lesz. Ebből látszik, hogy ez az ember egyben számító és intrikus volt. Mint ember szép szál legény volt, a kinek szeme erőt és bátorságot, homloka okosságot, szája ravaszságot árult el. Mint a jesuitismusnak igaz barátja, hosszú és megfontolt gondolkozás után egészen átadta magát azok vezetésének, a mivel óriási lökést adott a protestánsellenes mozgalomnak. Bécs, Madrid, Lissabon, Páris és Róma folytonos benső összeköttetésben voltak a jesuita páterek által,

a kik ma itt, holnap ott voltak, de mindenütt és mindenkor egyenlő híven teljesítve a generális parancsait. A kik a gyónás révén nemcsak magánemberek, hanem királyok titkainak is letéteményesei voltak, ha kellett, olyan erőt tudtak kifejteni, a mi mindent magával ragadott.

Ferdinánd egész lélekkel az övék volt s ők az övé. Tagadhatatlanul szép harcz volt az, a mit ez a két szövetségestárs Róma vezetése alatt Németország üdvének érdekében megindított. A nagy katholikus fejedelem emléke, hiába, tiszteletet követel s még egy protestáns író sem állhatta meg, hogy így ne írjon róla: „A Habsburgok a császárság ügyét saját családi ügyüknek tekintették. II. Ferdinánd valamennyin túl tesz. A háború erkölcsi előmozdítója: ő az".

Mátyás császár nem szerette. De ha akarta, ha nem, 1617 június óta kénytelen volt a cseh országgyülésnek praesumtiv trónörökösként és cseh királyként bemutatni, a mely minőségében meg is koronáztatott. Hasonló elővigyázattal éltek Magyarországgal szemben is s 1618 május 16-án a rendek Pozsonyban nálunk is királylyá választották. Mint főherczeg Stayer, Krajna és Karintia souverain fejedelme volt, Ausztria pedig örökösödés útján lett az övé. Így tehát a Habsburg-ház minden országa az övé volt, mielőtt az öröklés tényleg beállott, csak egy hiányzott: a római császárság. Mátyás halála után tehát arra vetette magát, hogy ezt is elnyerje.

Az alkotmány s a híres arany bulla szerint a császárt a hét választófejedelem többsége választja. Ez a hét választó a következő volt: a mainzi, kölni és trieri érsek (egyháziak) és négy világi: a rajnai, a szász, a brandenburgi választófejedelem s a cseh király. 1619-ben a hét választó közül három, a három érsek természetesen katholikus volt, a világiak közül három: a rajnai, a szász és a brandenburgi fejedelem protestáns volt. Vallási szempontból a választás elnöke a cseh király lett. Midőn Ferdinándot 1617 június 19-én Prágában a szokásos cerimoniák mellett királylyá választották s meg is koronázták; a cseh protestánsok, a kik a királyság tekintélyes részét képezték, ezt a választást megtámadták s erejükről félelmes tanuságot tett Prága defenestratiója (1618 augusztus 23), a melylyel megkezdődött az a véres ellenségeskedés, a mely harmincz éven át állandó forrongásban tartotta Németországot.

Nemcsak az osztrák ház sorsa, de a protestáns ügy boldogulása is bizonyos tekintetben attól az eseményektől volt függővé téve, a melyek Csehországban lezajlani készültek. A szláv fajnak ez a rettenetes erössége, úgy szólván szivébe fészkelve a németségnek, örökkön-örökké nyilt sebe lesz a német egységnek. Ha a lomhán gondolkozó szláv elem egyszer megmozdul, akkor minden megindul körülötte. Abban a korban, a melyről írunk, németek csak szórványosan voltak találhatók Csehországban, úgy hogy tíz csehre egy német esett. Ezenkívül a cseh nemzet vérébe átment autonomikus érzület, a vallási hussitaháborúk ősi hagyományai, a katholikusoknak az elvesztett területek visszafoglalására irányuló újabbi kisérletei miatt feltámadt ellenszenv, a jesuiták visszatérése, az aristokratia conservativismusa s a városi polgárság liberalismusa, végre a császári functionáriusok ellen megkisérlett merénylet, mindez együttvéve csak siettette a cseh vulkán kitörését.

Németország két ellenkező határán, Csehországtól egyrészt, másrészt pedig a rajnai választófejedelemtől tehát az osztrák háznak semmi jót sem lehetett várni. A mozgalom vezetőjének terve szerint a fiatal fejedelemnek az leendett a feladata, hogy a kitörni készülő forradalom szálait összpontositsa s a felrobbanás pillanatát megadja.

A sedáni herczeg tehát hozzálátott összeszámolni azokat az erőket, a melyeket, ha a szükség úgy kivánná, azonnal fegyverbe szólíthat. Csehország protestánsai készen álltak; az Unio hadserege vezetőjének, a rettenetes Mansfeldnek, csak kezét kelle kinyujtani, hogy oda csatlakozzanak; sőt egy másik segédcsapat is készülődött a távolban: Bethlen Gábor, Erdély fejedelme, a buzgó protestáns szintén összegyüjtött egy félelmes sereget, a mely minden perczben kész volt fegyvert ragadni, csak az alkalmas pillanatra várt: Mátyás halálára. Ezenfelül még más segitségre is számíthattak. Anglia, Hollandia, Francziaország nem fogja tétlenül nézni egy olyan vállalat zászlóbontását, mely a gyülölt osztrák ház megsemmisitését tűzte feladatául. Minél több oldalról vitatták meg a kérdést, annál tetszetősebbnek és kivihetőbbnek látszott a dolog. A mély érzelmű és élénk képzelőtehetséggel megáldott természetekre maga a vállalat nagyszerűsége is ellenállhatatlan csáberőt gyakorolt. Leverni a római szent birodalmat: egyenlő volt az örök város újabb megrendítésével.

A jelt a fegyverkezésre Csehország adta meg. Megölve a császári functionáriusokat, kikergetve a jesuitákat, a cseh protestánsok megmutatták, hogy mire képesek. S hogy ugyanattól a többi kálvinista sem riad vissza, az is bizonyos volt.

A prágai országgyülés *tartománygyülésnek* nevezte magát, mely a kormányzást egy directoriumra bízta és serege vezérévé megtette Thurn Mátyást, a protestantismus és az összeesküvés legkimagaslóbb alakját. A tehetetlen császár még akkor is habozott. Ferdinándot bízva meg, hogy a direktoriumnál a béke érdekében közbenjárjon. Ferdinánd azonban azalatt, míg tárgyalt, nem volt rest hamarosan egy sereget is összetoborzani, a melynek vezérévé Bucquoi grófot tette. Az ellenségeskedések tehát 1618—19-ben váltakozó szerencsével Thurn és az előbbi közt folytatódtak, míg végre kevéssel Mátyás halála után, abban a pillanatban, mikor a császárválasztás függőben volt tartva, Thurn megverte Bucquoit s Bécs kapui előtt termett. A proteástnsok, különösen az összeesküvés fejei magukon kívül voltak az örömtől, mert azt hitték, hogy a protestantismus végleg győzedelmeskedett. És ez akkor történt, mikor Ferdinánd, mint megválasztott cseh király saját szavazatával megszerezni készült a császári koronát! A választókat július 28-ra hívták egybe Frankfurtba. A katholikusok így tehát többséghez jutnak. De a mozgalom vezetői ezt nem nézték tétlenül. Elhatározták, hogy a választást megakadályozzák. Erre a legalkalmasabb mód Ferdinándot megfosztani szavazatától, a melylyel magából császárt csinálhat. A cseh országgyülés 1619 július hónapjában összeült s kimondta az utolsó szót. Ferdinándot augusztus 18-án trónjától megfosztották s az új királyválasztás napját a következő év augusztus 26-ára tűzték ki.

De ezzel elkéstek. A császári választók július 28-án tényleg összejöttek Frankfurtban. A választásnak augusztus 28-án kellett végbemenni. Augusztus 28-án Ferdinánd, cseh királyi minőségében magamagára szavazott s csodák-csodája! *egyhangúlag* császárrá vállasztatott!

A három egyházi választó természetesen mellette volt. De a másik három világi választó protestáns volt. Hogyan határozhatták el magukat, hogy katholikusra adják szavazatukat.

Bármily fanatikus protestánsok voltak is, belátták, hogy egyszeriben lehetetlen a császári koronát protestáns részére megnyerni. Az adott pillanatban tehát megelégedtek azzal, hogy habsburgi

ne kapja a kormánypálczát. Erre minden összejátszott. Mátyás örökös nélkül halt el; Stayer Ferdinándot sem választották meg római császárnak; a népek nyögtek az elnyomatás igája alatt. Ilyen kedvező körülmények közt elég volt Ferdinándnak ellenjelöltet állitani, habár katholikus volt is, csak habsburgi ne lett légyen. A nehézség csak abban mutatkozott, hogy jelöltet találjanak.

I. Ferencz franczia király idejében, egészen hasonló körülmények közt, a franczia királyra gondoltak. IV. Henrik mert volna vállalkozni, de gyáva és kétkedő örököséről szó sem lehetett.

Legtöbb chance-a kétségkívül a bajor királynak volt. Személyes tekintélye, az oszthatatlan népszerűség, a mely környezte mind designálta erre. Politikai képességre nézve sokkal kisebb kaliberü volt, mint Ferdinand; de őt is jesuiták nevelték. Atyja V. Vilmos javára lemondott a herczegi koronáról, a mikor Miksa 25 éves volt 1598-ban. Kinézésre nézve Don Quichott volt második kiadásban. Öles magas ember, rettenetes sovány, borvirágos orral. Saját vérével irt fogadalmánál fogva, a mit szüntelen szívén hordozott, szüz Máriának volt jegyese. Erkölcsei tiszták voltak. Szenvedélyt nem ismert. Legtöbb öröme volt a virágokban és a vadászatban. De e mellett tevékeny volt, határozott jellemmel megáldva, a ki az adott pillanatban nem sokáig habozott. Meghallgatta a tanácsot úgy a politikában, mint a háborúban, de határozni maga határozott. Mint családja és egész Bajorország szivvel-lélekkel katholikus volt; de a protestánsok felé is hajlott annyira-mennyire, hogy czélját elérje. Ebben tökéletes tanitványa volt Loyalának.

A protestánsok tehát arra törekedtek, hogy mikor felajánlják neki a császári koronát, eltántoritsák a Habsburgoktól. Ő nem volt választó, de fivére a kölni választó mindenesetre ráadta volna szavazatát. Ha tehát a három világi szavazó rászavaz, a megválasztás biztos. Igaz ugyan, hogy sógora volt stajer Ferdinándnak, de a fö-föakadály az volt, hogy becsvágya másfelé vonzotta. Nem élt levegöből. Bajtársával, Tillyvel, a ki szintén nem volt ábrándozó, fegyverkezett s készenlétben tartotta magát, hogy ha a nagy, eldöntés alá kerülő kérdések dűlőre jutnak, szükség esetén közbenjárhasson. 1609-ben a német katholikus liga élére állt, a mely egyenesen azért szerveztetett, hogy

a katholikusok ügyét megvédje a protestánsok ellen. Így tehát homlokegyenest ellenkező úton haladt, mint szomszédja a rajnai választó fejedelem. Minthogy azonban átlátta, hogy a császári korona elnyeréseért hiába versenyezne, igyekezett a visszavonulásból is annyi hasznot húzni, a mennyit lehetett és sógorának stajer Ferdinándnak ajánlatot tett, hogy a versenytől jó pénzért visszalép.

Ilyenformán hamarosan magyarázatot talált a frankfurti incidens. A három egyházi választó Stajer Ferdinándot jelölte, a rajnai választó képviselője bajor Miksára szavazott, a szász választóé Ferdinándra, a brandenburgi választó követe azzal a megjegyzéssel, hogy bajor Miksa nem császári jelölt, úgy szavazott, mint a szász, Ferdinánd pedig cseh királyi minőségében, mint utolsó magára adta szavazatát. A rajnai választó követét megkérdezték, hogy megmarad-e szavazata mellett? Erre kijelentette, hogy instructiója úgy szól, hogy ha a többség meg van Ferdinánd mellett, ne tegyen ellenvetést, Ferdinánd e szerint egyhangúlag választatott meg. Milyen sikere a Habsburg-háznak s vele a katholikus ügynek!

Igaz ugyan, hogy rövidesen a választás után köztudomásra jutott, hogy Ferdinándot a cseh országgyűlés megfosztotta a cseh koronától, a mi ok lehetett volna a választás megsemmisítésére, de, mint említém, ez hiábavaló szóharcz lett volna. Ferdinánd megnyerte a játszmát. Bécsben azonban közel volt hozzá, hogy elveszítse. Gróf Thurn a cseh hadsereg vezére, a ki Mátyás halála előtt már egyszer Bécs faláig hatolt, néhány csekély vereség után, újból támadó állást foglalt el. Augusztus 27-én a választás előtti napon, Znaimban megverte Dampierret, a császári hadak egyik legvitézebb tábornokát s 50—60 ezer ember élén ismét Bécsnek tartott, ott advan találkát félelmes szövetségesének Bethlen Gábornak.

Bethlen Gábor nemcsak az erdélyi, hanem a magyarországi protestánsokat is fegyverbe szólitá. Országgyűlést hitt össze, a mely a fölött volt döntendő, vajjon Ferdinánd szabályszerűen választatott-e meg magyar királynak s a közben Bécsnek vette útját. Ugyanazon év őszén már 122,000 emberből álló sereg állt Bécs előtt. A pozsonyi országgyűlés, november 18-án Ferdinándot megfosztotta a magyar koronától s egyben Bethlen Gábort kinevezte az ország kormányzójának. Ennél válságosabb

és bonyolultabb helyzetet, a melybe annyi hatalmas érdek játszott bele, képzelni se lehetett.

Az új császár, II. Ferdinánd helyzete e szerint nem volt valami nagyon rózsás. Megválasztása vitás lőn. Magyarország és Csehország fegyverrel a kézben függetlenségre vágytak; Németországban a protestáns Unio a megsemmisitést követelte; végre pedig vetélytársa, Frigyes a rajnai választó, helyébe cseh királynak választatott. Olyan seregek, a miket Thurm, Mansfeld és Bethlen Gábor vezérelt, ellene dolgoztak, székvárosa körül volt fogva. Maga pedig itt állt majd minden segélyforrás nélkül, fegyvertelen, pénz nélkül. S mégsem esett kétségbe. A legválságosabb pillanatban Istenhez fordult s az égből ezt a biztató szót hallotta: Ferdinande, non te deseram. Ferdinánd nem hagylak el.

A milyen eszes volt, rögtön átlátta, hogy itt csak egyoldalról jöhet segitség: bajor Miksa részéről, a ki lemondván a császári candidatióról, már egyszer kirántotta a csávából. Most azonban még többről volt szó. Arról, hogy tényleg segitséget adjon a protestánsok s a rajnai ellen. Ő neki magának annyi ereje volt, a mivel az osztrák ház németországi ellenfeleinek minden igyekezetét ellensúlyozhatta.

Nyolcz nappal a választás után Ferdinánd elhagyta Frankfurtot, hogy felkeresse bajor Miksát. Szeptember 28-án már találkozott is vele, a ki elég udvarias volt Augsburgig eléje jönni. Miksa azonban számitó ember volt. Mint a macska az egérrel, úgy játszott most ő az ő kedves sógorával, annyi hasznot igyekezvén húzni belőle, a mennyit csak lehet. Megegyezésük szerint Ferdinánd elismerte őt a katholikus liga fejének; megigérte neki, — igaz csak szóval — hogy a palatinusi választói jogot ráruházza, s hogy a háborúból esetleg ráháramló veszteségért kárpótlást nyer. Erre Miksa kezet adott és zsebrevágta a felpenzt.

Ugyanakkor Ferdinánd Európa minden katholikus fejedelmétől segitséget kért, a pápától, a spanyol királytól. Kitől, mit. Azonkivül követeket küldött a habozó fejedelmekhez Németországba s Németországon kivül: Szászországba, Dániába, Lengyelországba s a mi fő, Francziaországba, hogy XIII. Lajostól nemcsak semlegességet eszközöljön ki, hanem fegyvert és pénzt is. Követe Fürstenberg gróf volt, a kit XIII. Lajos ünnepélyesen fogadott. Az új császár, a mint látjuk, annyira ment, hogy annak

a IV. Henriknek fiától, a ki az osztrák ház megsemmisitésén dolgozott, segélyt kért. Ebben a rettenetes szélcsöndben, mely minden nagy viharnak előjele szokott lenni, egész Európa szeme Páris felé volt fordítva. A nagy vallási conflictusok onnan várták a mentséget, Lajostól, a ki első volt a vallási *türelmességet* proclamálni, a miben legfőbb ereje volt. Semlegessége volt az ereje s Európa sorsa kezébe volt letéve.

Magától értetődik, hogy a császár ellenfelei, a német és holland protestánsok s legfőkép a rajnai palatinus, a kit nemrég cseh királylyá választottak, szintén nem voltak restek. A palatinus sokáig gondolkozott, míg arra határozta magát, hogy elfogadja a cseh koronát. Becsvágya sarkalta, de józansága ellentmondott. Félt a jövő veszedelmektől. Mindenkitől tanácsot kért. Sorsát a parókák és a szoknyák döntötték el, de legkivált az utóbbiak. Anyja lebeszélte, neje azonban rá, azt mondván, hogy inkább eszik káposztát egy királylyal, mint sültet egy herczeggel. A feleség győzött. Elfogadta a választást. S így lett a protestáns Unio feje, a cseh király, az angol király veje, a Nassau és Bouillon herczegek unokaöcscse az Ausztria ellen szött összeesküvés élő szálává. Neki azonban épp oly szüksége volt Franczia-országra, mint Ferdinándnak. Asztalhoz is ült nyomban, hogy XIII. Lajosnak megírja, kifejtse előtte elhatározásainak indító okait, különösen is hangsúlyozván ebben a levélben szövetségük szükségét „a közszabadság érdekében" a Habsburg ház antiliberális törekvései ellen; emlékébe hozván a királynak dicső elődjének IV. Henriknek benső összeköttetését a német protestánsokkal. Első sorban tanácsot, másodsorban kalácsot kért. Egy, Bouillonhoz írt levelében, a kit „atyjá"-nak szólít még bizalmasabban feltárja helyzetét. „Az Istenre mondom, hogy elhatározásomtól távol áll minden becsvágy, legtávolabb pedig az a törekvés, hogy házamat emeljem. Mindent, a mit teszek az Isten és az Egyház dicsőségére teszem". Mert ő éppen úgy, mint vetélytársa Ferdinánd, fanatikusan hitt az ő *küldetésében* „Isteni szózat hi, a minek engedelmeskedni kell" . . . „Lelki szemeimmel jól látom a nehézségeket és akadályokat, a melyek előmbe tornyosulnak". A fődolog leverni „a Habsburg-házat, mely soha meg nem szünik kisérleteket tenni, Isten egyházának elnyomására" . . . Felsorolja okait, a melyek vállalkozásának sikerét remélni engedik: mindenekelőtt erősen bizik ipa, I. Jakab támo-

gatásában, az összes szövetséges seregek egyesülésében, legfőképen azonban Bethlen Gáborra számít, a ki éppen *most abban a járatban van, hogy magát Pozsonyban magyar királylyá koronáztassa.* Levele végén annak a reményének ad kifejezést, hogy XIII. Lajos ezek után nem vonja meg tőle anyagi és erkölcsi segítségét, „a legrosszabb esetben azonban semleges marad".

Bouillon, — Sedán herczege — a diplomatikus cselszövések nagy mestere: tanitványát nem hagyhatta cserben. Éppen úgy, mint 1609 végén és 1610 elején mielőtt XIV. Lajos a gondnok és az anyakirályné coalitióját megtörte volt; megértetni akarta a királylyal azt a roppant horderejü vallási és politikai okot, a mely egész Európát két részre szakitotta: Fürstenberg gróf a császár és a katholikusok, Bouillon herczeg a palatinus és a protestánsok nevében beszélvén.

A vita érdekes és ünnepies volt. Egyik részről sem hiányzottak a szükséges védők, a kik feladatuk magaslatán állottak. Nemcsak az udvar, de egész Franczia ország forrongásban volt. A király elé terjesztett két memorandum ezer meg ezer példányban sokszorosíttatott s osztatott szét, s az ágensek házról-házra jártak az egyik vagy a másik pártnak szavazatot gyüjteni.

Luçon püspöke, a volt külügyi államtitkár különös figyelemmel kisérte a fejleményeket, lelkében előre letévén alapját annak a nagyszabású európai politikának, a minek később Richelieu bibornok lett a lelke.

A Fürstemberg által benyujtott császári emlékiratnak szerkesztője és kiadója az öreg Alerimand Fridemburg volt. A burgráfok hangján emlékeztet az ő 84 évére, függetlenségére s szolgálataira, a miket tett, mert mint mondja „Pávia napjától 1586-ig szakadatlanul fegyverben állott; szemben az ellenséggel 25 sebet kapott s 13 rendkivüli kitüntetésben részesült". Ő a politikusoknak az a Nestora, a ki átható szemével belát a cselszövények tekervényes örvényébe, s az Európát forrongásba hozó erőt nem *a vallásban*, hanem az *uralomvágyban* találja meg. Mert szerinte nem a körül forog a kérdés, hogy egy-két vallási feltételnek érvény szereztessék, hanem a körül, hogy *kié legyen a hatalom.* Az összeesküvés köztársasági alapon áll; örködjenek tehát a koronás fők. Felfedi pontról-pontra az összeesküvés szálait is és profétai hangon előre megjósolja a legkeresztényibb király bukását. Velencze a komplott kohója, Hollandia a kéménye.

Ürügyül a vallást tolják előtérbe, holott ez a két köztársaság, melyeknek mindegyike más-más vallásnak hódol. *támogatja egymást.* Hátra van még az igazi republikánus Helvétia, Olaszországban Genua, Pisa, Firenze, Németországban a Hansa és a szabadvárosok, a melynek függetlensége enerválja a császárságot, mert akár katholikus, akár protestáns hiten vannak, abban az egyben egyetértenek, hogy a fejedelmi fenhatóságtól félnek. Egyetlen vágyuk a királyokat kiüzni Európából". Ha Németország nemessége ugyanezen a húron pendül, azzal csak azt bizonyítja be, hogy önkéntesen köztársasági. Végül a nemes gróf így szólítja meg az összeesküvés tagjait: „Mondjátok hát meg, mi volt az oka, a mi titeket ebbe a szerencsétlen kisérletbe bele kergetett? . . . Nem mondjátok? . . . Hát megmondom én: az, hogy az aristokratia helyére a demokratiát akarjátok ültetni. Ez a fő, ez a legrejtettebb oka a felkelésnek s a Habsburg-ház elleni intrikának, mert az összeesküvők szemében Európában az egyeduralom legerősebb bástyája Ausztria. Annyira megy a vakság, hogy monarchák is bele vannak keverve az actióba. Legeclatansabb bizonyíték erre a rajnai választó fejedelem közreműködése, a ki szemlátomást maga alatt vágja a fát.

Hogy czéljukat — az egyeduralom helyett a többek uralmát — keresztül vigyék, ahhoz többféle eszközt használnak. Első sorban a legósdibb, de legczélravezetőbb fegyvert a rágalmat, a mivel a fejedelmeket gyűlöltekké teszik, azután csalétkeket, a mit a hiszékeny tömeg félrevezetésére a monárchiákban szórnak szét s végre a háborút, hogy a népet *felszabadítsák.* A vallás csak köpenyeg. Minden törekvésük abban csúcsosodik ki, hogy a *Rendek* helyett *azok* vegyék át a *korlátlan uralmat, a kiket erre a czélra a nép fog választani*".

Ezek után az imperialismus védője a francziaországi hugenottákat említi fel s kérdi: „Hát ezek mit akarnak? Nem azért bujkálnak, szövetkeznek, esküdöznek, hogy kiragadják az enervált franczia királyok kezéből a hatalmat? S végül óva inti a királyt": „A ki a forradalmárokat segíti, maga tanítja meg alattvalóit a lázadásra. A ki kinyitja fülét, hogy az idegen fejedelmek ellen szórt rágalmakat meghallgassa: kaput nyit a legveszedelmesebb ellenségnek s ha segítséget nyujtasz (a franczia király) a rebellistáknak, hogy saját fejedelmüket nyakukról lerázzák, ha azzal készen vannak, ellened fordítják a fegyvert".

A másik memoire épp ilyen hathatóan foglalkozik az általános európai helyzettel. A geniális és mindenekfelett diplomatikus észjárású Bouillon rögtön belátta, hogy az egyeduralkodók *solidáritását* hangsúlyozó érveket *franczia* király előtt csak specialis franczia érdekek előtérbe tolásával lehet ellensúlyozni, esetleg megdönteni. Az ő circumspectus emlékirata *ebből* a szempontból indul ki. „Megcsalnak Felség. Azt akarják elhitetni veled, hogy azok az érdekek, a mikért elődeid küzdöttek, egy pár doctrina körül forognak. Láss tehát át a cselszövény szitáján s ott találod az igazságot, hogy a dolog azon fordul meg: hogyan lehessen a megszorult egérnek (Ausztriának), a ki kétségbeestében a világ minden egerét segítségül hívja, utat nyitni? Ha meg akarjuk törni, itt az idő, most vagy soha. Ő időt akar nyerni, ezt nem szabad neki adni. Mert nem szabad összetéveszteni a katholikus eszmét a Habsburg-ház államesszméjével. Teendőd az Felség, hogy az I. Ferenczek II. és IV. Henrikek politikáját folytasd, törd meg halálos ellenségedet, vagy ő tör meg Téged. Arra kérnek, hogy közbenjárj? Jó, járj közbe. Tarts országgyülést, keresd meg az eszközöket, a melyeknek segítségével a lelkiismereteket megnyugtathatod s a békét helyreállíthatod, ezt, ha kell, nem bánom, még a császárság megerősítésével is, de hogy mindezt *Te tedd*, senki más, a nélkül, hogy egy hajszálnyira eltávolodtál volna őseid ösvényéről s a nélkül, hogy szövetségeseid megtagadnád. Légy az, *a mi* mindig voltál: a közszabadság őre és védelmezője".

P—y.

(Vége köv.)

AZ ÁLTALÁNOS SZAVAZATJOG KÉRDÉSE.

A társadalmi kérdések egyik legfontosabbika kétségtelenül az általános szavazatjog, a mely egy év óta lankadatlan lelkesedéssel foglalkoztatja a belga parlamentet s a mult év tavaszán zavargássá is fajult. Nem lesz tehát érdektelen kissé közelebbről szemügyre venni, mert ez is azok közé a problemák közé tartozik, a melyek, ha egyszer napirendre tüzettek, onnan le nem kerülnek, míg meg nem oldatnak.

Közismeretü dolog, hogy Belgiumban 1893-ban hozták be az általános szavazatjogot. Akkor nagy örömet keltett országszerte s általános volt a hiedelem, hogy ez a demokratia győzelme ugyan, de a mit — mint közös megegyezés, egyértelmü elhatározás gyümölcsét — a társadalom felsőbb körei is szivesen fogadnak.

Szavazatjog minden 35-éves családapának, a ki 5 frank személyes szolgáltatást nyujt (nálunk fejadót); továbbá, a kinek 2000 frankot érő ingatlana van, vagy 100 frank évi jövedelmet mutat ki; végre mindazoknak, a kik classicus vagy kézi ügyességi tanulmányaik révén a magasabb intelligentia osztályába tartoznak: mindenesetre olyan loyalis, olyan tág, olyan nagylelkü politikai egyezmény, a mihez foghatót — kivéve a magyar nemesség önkéntes joglemondását a jobbágyok javára — nem mutat fel a történelem. A zseniális Bernacot müve, a ki átlátva a folytonos haladás szükségszerü voltát, a megcsontosodott conservativokkal szemben: a nép, az ész, a kisbirtok, a család, az ipar képviselőinek akarta biztositani a túlsúlyt. Ennek a törvénynek egyetlen gyönge oldala — mint Frère Orbán mondaná — az intelligentiára vonatkozó rendelkezés, a mi a democratikus elvvel nem áll ugyan összhangban; de azért szabadelvüség

szempontjából senki sem vethet semmit a kortársainál sokkal tágabb látókörrel megáldott kormányelnök kezdeményezése ellen, a ki nagy eszméje napirendje tüzésekor háromszor is felvétette a bizalmi kérdést, de a többség mindannyiszor fényes elégtételt szolgáltatott neki s a ki kipróbált hazafiságának soha kézzelfoghatóbb bizonyítékát nem adta, mint az általános szavazat nagy horderejü törvényjavaslatának benyujtásával. S ha volt valaha parlamentáris kormány, mely az osztatlan népszerűség verőfényében sütkérezve, nagy feladatok teljesítésére erősnek és consolidáltnak érezhette magát, úgy bizonyára Bernacot cabinetje volt az, a melynek a palotáktól le az utolsó halászkunyhóig mindenki állandóságot kivánt és jósolt.

S íme mégis mindennek daczára mit látunk? A tagadhatatlanul nagy államférfiúi eszme épületének falain a rombolás jeleit, a megroppanást, a szétzüllést, a legkomolyabb veszélyt. És honnan, melyik oldalról? A socialisták részéről, a kik a demokratiának nyujtott kedvezményt nem tartják elegendőnek s első sorban arra törekszenek, hogy a suffrage universell-t *pur et simple* minden, de minden megszoritás és kivétel nélkül a községi és helyhatósági választásoknál léptessék életbe; de persze azzal a titkos czélzattal, hogy ezt annakutána a képviselőválasztásoknál is igényelhessék. A ki a külföldi lapok hasábjait figyelemmel kiséri, legalább ezt veszi ki a régóta tartó heves politikai küzdelem szónokainak vitájából, a mely, ha a socialisták javára billenti a mérleget, újabb revisio veszélyének teszi ki a belga alkotmányt.

Ámde a törvény bölcs alkotói, a kik előre számitottak azzal az eshetőséggel, hogy a socialisták az általános szavazatjogot *pur et simple* fogják követelni, tartottak fenn maguknak egy olyan fegyvert, a mi hivatva van a socialisták túlkapásait ellensúlyozni. M. *Lorand* a február 12-ki ülésen ugyanis a többség ki-kitörő tetszésnyilvánitása közt ezeket mondta: „A törvényalkotók maguk is el voltak készülve arra, hogy a socialisták meg nem elégszenek az ujjunkkal, hanem a karunkat is fogják követelni. Erre mi, a tiszta demokratia hivei, azt feleljük: jó, ha már mindenáron meg kell adni az általános szavazatjogot (pur et simple), megadjuk; de nemcsak a férfiaknak kivétel nélkül, hanem *a nőknek is*". A mi annyira jó ütőnek (tromf) bizonyult, hogy a socialisták nem tudtak rá mit válaszolni.

És teljesen tárgyilagosan elemezve a kérdést, az ember józan észszel fel sem foghatja a socialisták követeléseit, éppen Belgiumban, a hol a képviselőválasztási rendszer, Svájczot és az Egyesült-Államokat kivéve, a lehető legnagyobb effectiv egyenlőség elvére van fektetve s a hol a nemzeti akarat megnyilatkozása, Német- és Francziaországgal szemben, valóban óriási előnyben van.

Belgiumban 40,000 lakosra esik egy képviselő, Francziaországban 100,000-re, Németországban még ennél is rosszabbak a viszonyok. Itt a nagy emporiumok, a metropolisok éppenséggel nincsenek úgy képviselve, mint a hogy lenniök kellene. Schaumburg-Lippe, Lauenburg és Waldeck fejedelemség lakossága 41,224, 50,831 és 57,666; míg például Berlin negyedik választókerületéé 409,934, Tetlové 505,395 és Berlin hatodik választókerületéé 586,926. A schaumburg-lippei választónak e szerint tizennégyszeres joga van a berlini választó felett.

És nálunk? Sajnálom, hogy nem rendelkezem a szükséges statistikai adatokkal és csak hozzávetőleges adatokat sem hozhatok fel. De hiszen ez felesleges is, mert minden politikával foglalkozó hirlapolvasó tudja, hogy nálunk még ennél is rosszabb viszonyok vannak. Illusztratióul csak egy példát (de zárjel közt megjegyzem, hogy ez sem alapszik statistikai pontosságon): Erdélyben Oláhfalunak 105, Budapesten a VII. kerületnek 8000 s néhány száz választója van. Minő rengeteg különbség! Különösen ha a számarány mellett az intelligentia fokát is számitásba veszszük.

Ilyen tagadhatatlan, mert tényeken alapuló jogegyenlőtlenséget kreálhat a közigazgatási cesarismus. A politikusok nagyrésze, még azok is, a kik fáznak tőle, azt hiszik, hogy a fennforgó bajokon az általános szavazatjog segit, azért látjuk mindenütt: Francziaországban, az Egyesült-Államokban, Svájczban, Görög- és Németországban, Portugáliában, Belgiumban, még a conservativ Hollandiában és Norvégiában is, sőt mi több, a hagyományokhoz görcsösen ragaszkodó Angliában is a kormányzás hajóját lassan-lassan ugyan, de annál biztosabban a suffrage universell (oázisa vagy szirtje?) felé terelődni.

A természettudományba a *vallásphilosophusok* (minő ellentmondás a jelzőben! mintha a vallást a philosophiával, a Kentaurost Psychével, Apollót Gorgoval összeházasítani lehetne!) hozták be a teleologiát, a czélszerűség-tant, a kik a gondviselésnek (nem pedig a szelek rendszeres áramlatának) tulajdonítják azt a laikus előtt mindenesetre megdöbbentő körülményt, hogy a tengeren hullámzó hajóroncsok rendszerint a fában szűkölködő országok tengercsoportjai felé terelődnek. Ez elfogadható. De ki magyarázza meg az okát annak a *misteriosus erőnek*, a mely a tekintélyes konzervativ elemeknek, a többség, a pártok őszinte és igaz összetartásának ellenére Európa minden államában intronisálni kezdi a kivételt nem ismerő általános szavazatjogot?

Nos, éppen ez a probléma.

És a megoldása? Ezt ugyan hiába keresi az ember a parlamentek napirendre tüzött szónokainak — akár ellenzőinek, akár pártolóinak — beszédében, mert ha az ember azt az egész, és bátran mondhatjuk: rengeteg irodalmat, a mi ennek az egyetlenegy kérdésnek köszöni keletkezését, átlapozza, egyebet sem tud kihámozni belőle, mint ezt a két vezérszót: *választói jog, választói képesség.*

Jog — mondják a socialisták — még pedig olyan jog, a mi minden állampolgárt egy-ugyanazon czimen illet meg, mert mindnyájan egy-ugyanazon czímű tagjai a társadalomnak. Belgiumban ezenfelül elméletük támogatására még felhozhatják az alkotmány 25-ik czikkelyét is, mely így szól: „Minden jog a nemzettől ered".

— Nem jog — úgymond az ellenfél — még pedig éppenséggel nem olyan, a mely általános és feltétlen lenne. Ezt mondja a logika. Az alkotmányra való hivatkozás tehát meghaladott álláspont.

— Távolról sem — felelik amazok — mert a logika nem azt mondja, a mit önök állítanak, hanem azt, hogy a törvény előtt mindenki egyenlő, a mint ezt az alkotmányjog 6-ik szakasza maga is kifejezetten elismeri; következésképen a nyilvános jogok gyakorlásában is mindenkit kivétel nélkül ugyanazon mérték kell, hogy megillessen. Ha pedig mindenáron különbséget kell tenni a polgárok közt, ezt csakis az alsóbb néposztály javára szabad tenni, a mely úgy a katonai szolgálatban, mint a közvetett adózásban sokkal fokozottabb mérvben vesz részt, mint a felsőbbek.

— Tévedés azt állítani — mondják az antisocialisták — hogy mindez a természetjogból folyik; vagy ha elismerjük, hogy igen; akkor a vindikált jogok mindegyikét épp úgy lehet a nők és gyermekekre is kiterjeszteni, a kik szintúgy fizetnek adót és engedelmeskednek a törvénynek, mint a férfiak. Ha pedig jogaik gyakorlására bármi oknál fogva képtelenek volnának: gyámot kell kirendelni melléjük, hogy azok éljenek helyettük vele.

A jog feletti vitatkozás alternativáját így lehetne folytatni egészen a végletekig. De úgy vagyunk vele, mint a posilippoi barlanggal Nápoly mellett: minél mélyebbre hatol bele az ember, annál nagyobb sötétség fogadja, annál jobban eltévelyedik.

Kisértsük meg tehát a kérdés bonczolását más irányban.

A conservativek azt vitatják, hogy a szavazati jogot a képességhez kell mérni. Nem minden ember egyenlöen alkalmas az állam hajójának kormányzására és minél mélyebben szállunk alá a társadalmi osztályok létráján, annál kevésbbé találunk olyan egyedekre, a kik errevalók.

Magának a népnek jóléte követeli, hogy sorsának vezetése ne a műveletlen tömegre, hanem előkelő, felvilágosodott egyénekre legyen bizva.

Itt nem arról a tehetségről van szó — felelik erre a socialisták — a mely a közügyek vezetésére alkalmas, hanem arról, a mely *elég* akaratát nyilvánitni, hogy *azok a közjó érdekében miként vezettessenek.* Hiszen az apró nép, a munkások, a kik a nemzet zömét képezik és a kiknek helyzete olyan rettenetesen nyomorúságos egyrészt, míg másrészt az államnak éppen rájuk van legnagyobb szüksége, bizonyára maga tudja legjobban, hogy hol szorít a saru s hogy tulajdonképen mit akar.

— Hát mondja meg, hol fáj — felelik a conservativek — és mi teljes erővel rajta leszünk, hogy a sérelmeket orvosoljuk. Ha sajog a sebük, mi bekötözzük; ha elnyerni óhajtanak valamit, mi támogatjuk, hogy elnyerjék. De hol volt már arra eset, hogy a beteg maga magát sikeresen gyógykezelte volna, mikor az orvosok maguk is más orvos után néznek, ha bajuk van? Hiszen éppen akkor, ha a betegség válságosra fordul, kell a legügyesebb és legtapasztaltabb orvosok véleményét kikérni.

— De nekünk olyan orvos kell — mondják amazok — a ki nemcsak látja, hanem velünk érzi bajainkat; a ki részvéttel

van nyomorúságunk iránt s a mi legfőbb, a ki iránt mi is osztatlan bizalmat érezünk.

És így tovább usque ad infinitum, mert a szavazói képességgel, hasonlólag a szavazói joghoz, éppen úgy vagyunk, mint *Meister Wilhelm* tanitványának seprűje, a melyet, ha egyszer mozgásba jött, mindaddig meg nem lehet állítani, mig a varázsszót ki nem ejti valaki.

Vagy mondjunk le tehát arról, hogy a kérdés megoldását — a mihez képest Nagy Sándor gordiusi csomója egyszerü huszárkötés — megtaláljuk, vagy keressük meg a varázsszót, a mi a mobile perpetuumot megállásra készteti.

. . . De hát hol van az a varázsige, a melybe a socialpolitikusok reményük végső horgonyát vetették? . . . Talán Stuart Mill vagy Laveleye s a többi *mélyen gondolkozó* elméleteiben, a miknek végső conclusiója az, hogy: „vota non numerantur sed ponderantur", a szavazatokat nem számlálni, hanem mérlegelni kell.[1] A mire a progressisták inkább tréfásan, mint komolyan azt kérdezhetnék: „Ugyan kérjük szivesen, nem volnának olyan jók megmondani, hol kaphatni azt a mérleget, a mivel a szavazatokat mérni lehet?"

Szóval, akármerre forgassuk is a kérdést, dilemmára bukkanunk, szónoki declamatiókra a jogról és képességről, a melyek egy hajszálnyival se viszik előbbre a kérdést s az egész rengeteg szóhalmazból egy parányi támpont sem kinálkozik a vitát dülőre juttatni.

Mielőtt azonban tovább mennék, két dolgot tartok szükségesnek constatálni: először azt, hogy az állambölcsészek legnagyobb része határozottan ellene van az általános szavazatjognak: ez a theoria; másodszor pedig azt, hogy a tények ellene szólnak, Francziaországot és Belgiumot nem is emlitve, a legjobban consolidált államokban is, a szegény és kicsiny Svájcztól az óriás és dúsgazdag Amerikáig: s ez a tapasztalat. Már pedig hogy e kettő (az elmélet és gyakorlat) között mi a különbség,

[1] Nem állhatom meg, hogy itt meg ne jegyezzem, mikép Stuartnak egyik túlbuzgó tanítványa a mester theoriájának gyakorlati alkalmazásában annyira ment, hogy egy lordnak, a ki tudós, nagybirtokos és főhivatalnok volt egy személyben, nem kevesebb mint 21 szavazatot tulajdonitott.

azt már Rabbi Akiba megmondta, a ki az elméletet halvány kisértetnek, a gyakorlatot hús és vérből való valóságnak nevezi.

Itt azonban fejtegetéseimben egy pillanatra meg kell állnom, hogy átadjam a szót M. Henri de Tourvillenek: „Az általános szavazatjog tényleges speciális mozgalma sem nem a jogon, sem nem a képességen, hanem *a társadalmi és politikai szükséjleten alapszik.* Mert van a tásadalomnak egy osztálya, a mely a kellő időben nélkülözi mindazt a jótéteményt, a mivel a társadalom többi osztálya meg van áldva. Magától értetődik, hogy ez az osztály kancsal szemmel nézi a kiváltságosokat s minden áron arra törekszik, hogy ő is részesüljön a jóból, a miből ki van zárva. A társadalom kerékforgása ez. A feudalismus után jött a bourgeosie, ez után fog jönni a legtágabb értelemben vett demokratia. Ha a hatalom ingadozik azoknak a kezében, a kik birják, nincs más megoldás, mint azokat hagyni azt gyakorolni, a kik az adott pillanatban legalkalmasabbnak látszanak arra lenni. Ez olyan törvény, a melynek igazsága mellett a világtörténelem tesz tanuságot azokban a nagy eseményekben, midőn egyik társadalmi osztály a másiktól magához ragadja a hatalmat. Mert a hatalom nem azt illeti meg, a kinek legtöbb joga, vagy legtöbb képessége van, hanem *azt, a ki a kérdés megoldására a leghivatottabb*".

Hogy ez mennyire igaz, azt semmi sem bizonyitja ékesebben, mint Horatiusnak az a hidegvérrel ejtett ítélete, mikor azt kérdezték tőle: mi lehetett az oka annak, hogy a hétköznapi Oktavian hogyan arathatott győzelmet a lángeszü Antoniuson? „Mert a hatalomra hivatottabb volt."

A társadalmi osztályok nagyon rosszul viselik egymásnak gondját. Örökké birokra vannak kelve egymással. Hol az egyik, hol a másik kerekedik felül, csak abban, *a ki alul van, legyen kitartás,* hogy erejét érvényesithesse. Róma rabszolgáinak története, mely annyi gyászos lapot mutathat fel, mint az egyiptomi fellahk és az indiai páriákét kivéve, a világnak semmiféle földig igázott osztálya, szüntelen küzdelemről beszél, mely a lankadatlan kitartás révén végre is győzelemre jutott. Anglia *Magna Charta*-ja nemcsak a királyoktól leigázott nemességet, hanem a feudalismus járma alatt nyögő angol-szász népet is részesiti a hatalom gyakorlásában.

A Charta communalis ugyanezt teszi a főurak igáját vonó

városi polgársággal. Francziaországban már a harmadik rendnek, a minek, mint Lamartine helyesen jegyzi meg, mindennek kellett volna lenni és nem volt semmi, nagy és véres forradalomra volt szüksége, hogy czélhoz érjen. Azért még egyszer ismétlem, fel kell ütni a történelem lapjait. Ott vannak a tények, a melyek minden szürke theoriánál többet mondanak. Ezekben a tényekben pedig a törvény is benne rejlik, hogy miért jön egyik osztály a másik után hatalomra, De nem az absolut, hanem a parlamentáris kormányzás törvénye, a mely a váltógazdaságon alapszik s a melynek első és főelve, hogy az ellenzéknek végre is fel kell váltania a kormánypártot.

Ez az egyedül lehetséges megfejtése az általános szavazatjog kérdésének.

A munkások biztosítása baleset ellen, a munkások védelme, a munkaközvetítés s a párisi *Musée Sociale* példájára minden müvelt államban, még nálunk is szervezett Társadalmi Múzeumok s több e fajta socialpolitikai intézmény ugyan mi volna egyéb, mint az uralmon levő polgárságnak a hatalomhoz való görcsös ragaszkodása. Csakhogy a demokratiának nem ez kell ám. Sőt még azzal sem elégszik meg, ha vénségére valamely menhelybe dugják; hanem okulva a felsőbb osztályok példáján, most már ő is bele akar kóstolni a hatalomba, a mi talán azért olyan izgató, mert hozzá a legnemesebb nedv, emberi vér tapad. S hogy ezt elérje, azért írta fel zászlajára az általános szavazatjogot, a mitől a parlamentek kivétel nélkül úgy meg vannak rettenve, sőt jobban mondva büvölve, mint az ibis az óriáskigyó rátapadó szemének sugarától, hogy önként rohannak vesztükbe. És ha ma, holnap vagy holnapután nem is (mert az idő nemzetek életében nem számit), de végre is el fogják érni, mert addig nem nyugszanak s mert a hatalmon lévők maguk is érzik, hogy nyugalomról és békéről addig szó sem lehet.

. . . Pro és contra még egész tárházát az argumentumoknak lehetne felhozni, többé vagy kevésbbé tanulságosan; de egy szemle szük kerete minden további okoskodásnak egyszerüen útját állván, a tervezettnél már is hosszabbra nyult czikkünket fejezzük be.

Ha egy bizonyos társadalmi osztály a közjólét előnyeiben nem részesülhet annyira, mint kellene, megreklamálja a maga jogát és elégtételt kér.

Ha ez az elégtétel késik, akkor egy bizonyos idö mulva már nem elégszik meg azzal az igérettel, hogy sorsát megjavítják, hanem garantiát követel, hogy a mit igérnek, azt meg is adják: ez a garantia a hatalomban való részesedés többé vagy kevésbbé, a mit annál inkább meg kell adni, mert különben békés kormányzatról szó sem lehet.

Azt hiszem, hogy minden olvasó, a ki ezt a fejtegetést végigszaladta, egyetért velem, mikor azt mondom, hogy az általános szavazatjog tengeri kígyójának ez az egyetlen kielégitő oka és megfejtése.

AZ ÁLLAMALKOTÓ SZERZŐDÉSEK JOGI TERMÉSZETE A MAGYAR KÖZJOGBAN.

(Első közlemény.)

Boldogult Hajnik Imre egyetemi tanár abban látta a magyar jogi és jogtörténeti irodalom csekély eredményességének egyik legfőbb okát, hogy az írók a régibb intézményeket nem azon kor viszonyai és felfogása alapján teszik vizsgálódásaik tárgyává, a mely korban azok létre jöttek, hanem a mai kor viszonyaiból és felfogásából kiindulva construálják az elmult kor intézményeit, és így helytelen eredményekre kell jutniok.

A magyar tudomány eme fénylő csillagának fennebbi nyilatkozatáról nem maradt ugyan ránk írott emlék, de sokan vannak még életben, a kik a boldogulttal gyakran érintkezvén, éppen úgy hallották tőle ezen nyilatkozatot, mint a hogy én magam is, ki vele három éven át sűrűn érintkeztem, nem egyszer hallottam. S a mióta vele érintkezve, meggyőződtem arról, hogy az intézmények helyes megértésének alapja azon kor felfogásának és viszonyainak megismerése, a melyben az intézmények létesültek, s a mióta magam is törekedtem arra, hogy a magyar jogi felfogás és gondolkozás fejlődését és átalakulását megismerjem; azóta meg kellett győződnöm arról is, hogy mily nagy igazság rejlik a megboldogult tudós fennebbi nyilatkozatában.

Az intézményeket, a törvényeket és azok szavait csakis akkor értelmezhetjük helyesen, ha azokat úgy értjük, mint a hogy azok megalkotva és mondva voltak, nem pedig akkor, ha azoknak eredeti értelmét mellőzve, tisztán a mai kor felfogásának és elméleteinek alapján teszszük vizsgálat tárgyává; mert

ha így járunk el, olyat magyarázunk bele, a mi abban nincs, és nem látjuk benne azt, a mi abban van.

Részint ez, részint boldogult Lechner Ágost egyetemi tanár biztatása bírt engem arra, hogy a magyar közjog abnormitásainak, az államalkotó vagy belső államszerződéseknek jogi természetét tegyem vizsgálódásaim tárgyává, a midőn hozzáfogtam „Az államalkotó szerződések (belső államszerződések) a magyar közjogban" czimű tanulmányom megirásához. De fájdalom, a mire tanulmányom ezen folyóirat lapjain napvilágot látott, Lechner már nem volt az élők között, Hajnik pedig már megszünt tudományosan működni.

Hogy tanulmányomban elfoglalt álláspontom a modern államtani elméletek hívei részéről erős tudományos támadásban fog részesülni, arra el voltam készülve, így hát nem lepett meg, hogy Polner Ödön tanulmányomat „Az államalkotó szerződések (belső államszerződések) jogi természete a magyar közjogban" czimű s ugyanezen folyóirat lapjain megjelent értekezésében erős tudományos birálat tárgyává tette.

Ha Polner értekezése személyes polemia természetével bírna, nem tartanám érdemesnek, hogy arra válaszoljak. De mivel ő a más közjogi íróknál kifejezésre jutó és a Lechner által szabatosan formulázott, általam pedig jogtörténeti alapokon kifejtett tant tudományos eszközökkel támadja meg, s mivel ma már jóformán egyedül állok az elmélet emberei között, a ki Lechner tanát magáénak vallja; úgy a Lechner iránt érzett kegyeletem, valamint a saját tudományos meggyőződésemhez való ragaszkodásom is kötelességemmé teszi: hogy felvegyem vele szemben az elém dobott keztyüt s álláspontom megvédésére tollat vegyek kezembe. Hiszen a tudomány az igazságot keresi, az igazságot pedig csak vitatkozás útján lehet megtalálni.

Maga Polner is elismeri, — hiszen részletesen adja az államalkotó szerződések tanának irodalomtörténetét, — hogy „volt a magyar alkotmány történetének meglehetős hosszú időszaka, midőn a király és a nemzet, vagy a rendek, vagy az országgyülés közötti megegyezések tényleg a szerződés felfogásával jöttek létre. Hiszen a magyar alkotmánynak eredetileg közérdekü felfogását a nyugoteurópai hübéri és még inkább a német rendi felfogás erősen módositotta és zavarta és ennélfogva a szerző-

déses idegen felfogás nálunk is sokáig uralkodó volt. De — teszi hozzá — ez nem állhat ellent annak, hogy mindazokra a megállapodásokra nézve, melyeket a XV., XVI., XVII. és XVIII. században azzal a felfogással létesitettek, mintha azok szerződések volnának, ma belássuk, hogy nem szerződések".[1] Az elavult elméleteket tehát el kell vetni s a közjogi intézményeket akkor is, ha azok egy más korban jöttek létre, a mai helyesebb elméletek alapján s azoknak világítása mellett kell vizsgálat tárgyává tennünk, mert hiszen különbség van közjogi intézmények és tételek, és az ezeket megvilágító elmélet között.

De — mondom én — ha egy intézményt vagy jogtételt nem azon felfogás alapján teszünk vizsgálatunk tárgyává, a mely felfogás hatása alatt az keletkezett és kifejlődött, akkor azon intézményt akaratlanul is meghamisítjuk, mert nem látjuk benne azt, a mi benne van és olyat magyarázunk bele, a mi benne nincs.

A közfelfogás átalakulásával átalakulnak az intézmények is, és kétségtelen, hogy az intézmények és jogtételek ezen átalakulása bizonyos mérvig a szükségszerü fejlődés természetével bír, ennélfogva az újabban keletkezett felfogásnak régebben keletkezett, de még élő intézményekre és jogtételekre való alkalmazása bizonyos mérvig jogosult lehet akkor, ha a viszonyok tényleg odamódosultak, hogy az intézmények és jogtételek tartalmának a módosulása is bekövetkezett. Így pl. a szent-korona elmélete is átalakult a viszonyok változtával, s ma nem a nemesek, de az állampolgárok tagjai a koronának, s nem a szent-koronában gyökeredző földbirtok, hanem az állampolgárság alapján; mert a nemesi birtok az adományrendszer és az ősiség megszünése következtében elvesztette közjogi jelentőségét, többé nem ez a köztevékenység egyetlen gazdasági alapja és az 1848. évi reformok a haza minden polgárát, kik bizonyos feltételeknek megfelelnek, rendi állására való tekintet nélkül politikai jogokkal ruházták fel. De a ki a szent-korona elméletét csak a ma érvényesülő alakban ismeri, de nem tudja annak az eredetét és nem képes annak fejlődését fokonként kisérni, az nem is ismeri ezen elméletben gyökeredző közjogi intézmények és tételek lényegét, hanem hamis színben látja a multat és félreérti a jelent is.

A tudománynak nem az a feladata, hogy az intézményeket

[1] Athenaeum, 1902. évf. 224. l.

ha így járnak el, olyat magyarázunk bele, a mi abban nincs, *és nem látják benne azt,* a mi abban van.

Részint ez, részint boldogult Lechner Ágost egyetemi tanár *biztatása bírt engem arra,* hogy a magyar közjog abnormitásai*nak, az államalkotó* vagy belső államszerződéseknek jogi termé*szetét tegyem* vizsgálódásaim tárgyává, a midőn hozzáfogtam „*Az* államalkotó szerződések (belső államszerződések) a magyar *közjogban*" *czimű* tanulmányom megírásához. De fájdalom, a mire *tanulmányom* ezen folyóirat lapjain napvilágot látott, Lechner *már nem* volt az élők között, Hajnik pedig már megszűnt tudo*mányosan működni.*

Hogy tanulmányomban elfoglalt álláspontom a modern államtani elméletek hívei részéről erős tudományos támadásban fog részesülni, arra el voltam készülve, így hát nem lepett meg, hogy Polner Ödön tanulmányomat „Az államalkotó szerződések (belső államszerződések) jogi természete a magyar közjogban" czimű a ugyanezen folyóirat lapjain megjelent értekezésében erős tudományos bírálat tárgyává tette.

Ha Polner értekezése személyes polemia természetével bírna, nem tartanám érdemesnek, hogy arra válaszoljak. De mivel ő a más közjogi íróknál kifejezésre jutó és a Lechner által szabatosan formulázott, általam pedig jogtörténeti alapokon kifejtett tant tudományos eszközökkel támadja meg, s mivel [illegible] már jóformán egyedül állok az elmélet emberei között, a[illegible] Lechner tanát magáénak vallja; úgy a Lechner iránt é[illegible] kegyeletem, valamint a saját tudományos meggyőződésemhe[illegible] ragaszkodásom is kötelességemmé teszi: hogy felvegyen[illegible] szemben az elém dobott kesztyűt s álláspontom megvédésé[illegible] vegyek kezembe. Hiszen a tudomány az igazságot k[illegible] igazságot pedig csak vitatkozás útján lehet megtalálni[illegible]

Maga Polner is elismeri, — hiszen részletese[illegible] államalkotó szerződések tanának irodalomtörténetét, — [illegible] a magyar alkotmány történetének meglehetős hossz[illegible] midőn a király és a nemzet, vagy a rendek, vagy [illegible] egyéb közöttü megegyezések tényleg a szerződés f[illegible] jöttek létre. Hiszen a magyar alkotmánynak eredetileg [illegible] felfogását a nyugateurópai hűbéri és még inkább a m[illegible] felfogás szerint módosítva és szavatva és emelfogva

és jogtételeket kiforgassa eredeti jelentőségükből és értelmükből, hanem az, hogy az intézmények és jogtételek fejlődését nyomon követve, felderítse azok lényegét és helyes értelmét s azon átalakulást, a melyen azok egészen a legújabb időkig keresztülmentek. Már pedig akkor, ha a tudomány ügyet sem vetve arra a felfogásra, a melynek világában egy intézmény vagy jogtétel keletkezett, az intézményt vagy jogtételt más világítás mellett vizsgálja; kiforgatja azon intézményt vagy jogtételt igazi értelméből és akaratlanul is meghamisítja s az intézményeknek, gyakorta a legszebbeknek és legüdvösebbeknek elkorcsosodását, elsenyvedését segíti elő. Ez azonban nem lehet az igazi tudomány feladata.

Vajjon ha 1867 után a régi felfogás alapján, mely a hazai viszonyokban gyökeredzett, teszik vizsgálat tárgyává a magyar vármegyei intézményt és a vármegyét a nemzet egyetemének particularis szervezetéül, nem pedig helyi érdekek megvalósítására hivatott és helyi hatóságot gyakorló közönségnek tekintik; bekövetkezett volna-e a törvényhatóságok desorganisatiója s a magyar önkormányzati életnek elsatnyulása és az önkormányzati érzéknek a nemzetből történt teljes kihalása, s vajjon nem fejlődtek volna-e a democratisált törvényhatóságok a magyar államélet legbecsesebb intézményeivé és a nemzeti előhaladás leghathatósabb eszközeivé? – De mivel a törvényhatóságot, — a mint azt Balogh Arthur szépen kifejti „Az önkormányzat hatásköre“ czimű értekezésében, — a franczia eredetű azon felfogás alapján magyarázták, mely az önkormányzatot ma is szembe helyezi az állammal, s mely az 1848. decz. 5-iki porosz és a frankfurti birodalmi alkotmányba, s az osztrák községi törvényekbe is átment, a honnan hozzánk is eljutott;[1] az eredmény az, hogy ma a magyar törvényhatósági s ezzel minden önkormányzati élet teljesen elsenyvedt, a magyar ma mindent a kormánytól vár, de maga mit sem tesz saját javának előmozditására, a közügyek iránt való érdeklődés, különösen a vidéki értelmiség körében, a minimumra szállt alá s legfeljebb a személyes érdekek harcza az, a mi olykor egyeseket a közszereplés terén még lekötve tart. Sőt a társadalmi életben is a kormány pártfogására való támaszkodás, nem pedig az önkormányzati szellem uralkodik a közügyekkel ma már inkább hivatalból, mint hivatásból foglalkozók, fizetésért

[1] Athenaeum, 1902. évf. 377—381. l.

szolgálók körében, s maguk a törvényhatóságok is az állami költségvetés megterhelésével a kormány anyagi támogatását kénytelenek igénybe venni, hogy tisztviselőiket megfelelően dotálni legyenek képesek.

És mindezt a nagy és a nemzeti erők egészséges fejlődésére hasznosnak éppen nem mondható átalakulást csak egy új, — nem a hazai viszonyok talajából fakadt, — a törvényhatósági intézmény alapját tevő felfogással ellentétben álló felfogás elterjedése idézte elő; mert ezen új felfogás vezetett a magyar önkormányzati intézmények félreértésére, helytelen irányú újraszervezésére, a nagyfokú centralisatióra és az önkormányzati érzék elpusztulására, a kormány gyámkodásának a megkövetelésére s ma már csak egy lépés választ el az állami socialismus veszedelmétől, mert még az iparos is állandó fizetést kivánna, nem pedig vállalkozói nyereséget.

Ezt a példát csak azért hozom fel, hogy ad oculos demonstráljam, miszerint az intézmények és jogtételek igen is szoros összefüggésben vannak az ezen intézményeket és jogtételeket megvilágító és megmagyarázó elméletekkel, azzal a felfogással, a mely az intézményt, a jogtételt szülte, a mely nélkül az az intézmény, az a jogtétel nem az, a minek az annak idején gondolva vagy csinálva volt.

Más kérdés azután az, vajjon bekövetkezett-e valamely intézményt vagy jogtételt megvilágító közfelfogásnak átalakulása, s vajjon annyira változtak-e a viszonyok, hogy a régi felfogás alapján való magyarázat többé meg nem felel, már elavult és az új felfogás kidomborítására és ennek megfelelő elmélet alkotására van szükség. Mert — a mint Madách mondja —:

„A tudomány sántán követi csak
A meglevő ifjú tapasztalást,
S mint bérencz költője a nagy királynak,
Kész commentálni a nagy tetteket,
De megjósolni hivatása nincs."

A gyakorlati intézmények rendesen megelőzik a tudományt, s a tudomány már csak magyarázatát keresi, csak construálja a meglevőben rejlő szabályokat.

A jogtételek és intézmények nem élettelen tárgyak, a melyek-

nek lényege nem változik, bárminő felfogás alapján álló elmélet világánál vizsgá'juk is azokat. A jogtételek és intézmények az ezeket megvilágitó elméletek fénysugarainak hatása alatt lényegükben átalakulnak, mint a növény, a mely csak vörös, avagy csak kék fényt kap, holott a nap fehér fényéhez volt szokva.

Nem lehet tehát találónak elfogadni Polner azon hasonlatát sem, hogy „a mint nem változtat meg valamely testet az a körülmény, hogy nem gyertya világánál, hanem villamos lámpa fényénél vizsgáljuk, sőt még az sem, ha Röntgen-sugarakat bocsátunk át rajta, éppen úgy nem kell a magyar közjognak történelmileg kifejlődött intézményeit és tételeit a meghamisitástól félteni azért, mert középkori, de nem eredeti magyar, hanem idegenből származott elmélet helyett a XIX. századbeli eszméknek megfelelő elmélet szempontjait alkalmazzuk rájuk, még akkor sem, ha ez az elmélet talán külföldön fejlesztetett is ki elöször".[1] Nem találó pedig ezen hasonlat azért, mert az intézmények és jogtételek nem tőlünk önállóan, hanem bennünk és általunk élnek, azon képzetekben, melyeket róluk alkotunk, és így a nyert képzetek szerint módosulnak is. Így hát egy intézmény, mely gyertyavilágnál életerős ember képéhez volna hasonló, Röntgen-sugarak mellett élettelen csontvázzá válnék, mert a Röntgen-sugár csak a csontokat rajzolná elénk.

De ha szabad e hasonlatot tovább feszegetni, miért nem emliti Polner a napvilággal való megvilágitást?

Hiszen egyedül a napvilág világitja meg a tárgyakat úgy, hogy azokról helyes képzeteket szerezhetünk s a tudománynak erre az igaz világitásra van szüksége. A tudomány napvilága pedig nem egyik vagy másik államtani elméletben keresendő, hanem a történelmileg kinyomozott igazságban, melynek világánál minden intézményt a maga szinében és alakjában látunk, nem pedig valamely egyoldalú elmélet mesterséges és hamis világitásában.

A tudományos vizsgálódás terén tehát nem szabad egyoldalú álláspontra helyezkedni, hanem a különböző korok különböző felfogásainak vizsgálatából kiindulva kell a helyes elméletet megalkotni.

Tehát nem rossz helyen alkalmazott nemzetieskedés veze-

[1] Athenaeum, 1902. évf. 225. l.

tett engem arra, hogy a törvényeinkben — még az újabbakban is — egyes intézményeinkre vonatkozólag kifejezésre jutó szerződéses felfogásnak az elméletét megconstruálni megkisértettem, hanem az a törekvés, hogy a magyar közjogot magyar felfogással irjam meg. Mert hiszen nem államtant vagy politikát, hanem tételes magyar közjogot akartam irni.

Erre Polner azt jegyzi meg, hogy sokak előtt tán ezeknek az ú. n. államalkotó szerződéseknek a tana úgy tünik fel, mint valami magyar sajátosság, holott nem az, mert idegenből származott ide, és igy nincsen oka arra, hogy miért zárkózzunk el a modern elmélet elől, a mely éppen a régi magyar alkotmány alapelvével rokon. De Polner itt felejti azt, hogy a mai közviszonyok az Árpád-kor viszonyaival sokkal kevésbbé hasonlíthatók össze, mint az 1848 előtti viszonyokkal, a mennyiben a mai magyar közjog az 1848 előtti rendi alkotmánynak, és nem az Árpád-korbeli nemzeti királyság alkotmányának közvetlen folytatása, s hogy az ország közviszonyai az állami függetlenség és a nemzetközi helyzet tekintetében jóformán még ma is ugyanazok, mint a rendi korszakban voltak.

Nem tudósok hozták magukkal ide azt a közjogi felfogást, mely a gyakorlati politikusok között még ma is él, s a melyet éppen azért magyar nemzeti felfogásnak lehet nevezni, hanem a közviszonyok talajának átalakulása fejlesztette azt ki és izmositotta meg és tette speciális magyar felfogássá. Így hát azzal számolni kell, mert a mai közviszonyoknak ez felel meg inkább, nem pedig az a felfogás, a mely a nemzeti fejlődést csak egy tényleg is minden izében nemzeti királyság mellett volna képes biztositani.

Ha Polner azon irók közé tartoznék, kik a tudományosság látszatát csak a ma divatos államelméleteknek mezébe bújva képesek felkölteni, mert a történelmi viszonyok megismerésének fáradságos munkája alól ki akarnak bújni, úgy az ő szempontjából az ő álláspontja indokolható volna. De ő nem ezen irók közé tartozik, ő a történelmi viszonyok felderitésének munkájától nem irtózik, és igy az ő álláspontja a saját szempontjából sem indokolt.

Egyébiránt, a mint ki fogom mutatni, az államalkotó szerződésekről kifejtett elméletem nemcsak az uralkodó felfogással, hanem az állami organismus természetével, a szent-korona egy-

ségével sem áll ellentétben, hanem éppen arra törekszik, hogy a rendiségből kifejlődött magyar felfogást az állami egységgel és a szent-korona mai elméletével is összhangzásba hozza és a magyar rendi felfogásnak a nyugoti rendi felfogástól való különbözőségét kidomborítsa.

*

Mielőtt a kérdés lényegére nézve Polnerrel további vitatkozásba bocsátkoznám, szükségesnek tartom a belső államszerződéseknek már előbb fennállott és általam részletesen kifejtett tanát röviden ismételni.

Az államalkotó szerződések keletkezésének lehetőségét értekezésemben a szent-korona elméletére vezettem vissza. A szent-korona elmélete eredetileg nem modern tan, annak az állam személyiségéhez vagy organicus felfogásához semmi köze, hanem nem egyéb, mint a hűbéries intézményeknek a magyar nemzeti genius, a közjogias felfogás hatása alatt való átalakulása, hűbéri formáknak közjogi tartalommal való kitöltése és viszont, közjogi formáknak az egyéni szabadság biztosítására való felhasználása (l. id. munkám 22. l.), melynek alapjai a magyar adomány- és birtokrendszerben keresendők. Ezen tan nem áll ellentétben azzal a felfogással, mely az államban egyének összeségét látja (i. m. 25. l.), a kiket a királylyal csak a szent-korona foglal össze egy közjogi egészbe. A mig a nemzet és a királyság között a viszony normális, addig e tan virágzik, a mint a viszonyok abnormisakká válnak, e tannak háttérbe kell szorulnia és a rendi felfogásnak kell előtérbe lépnie. Ezt nyomon követve és történelmi tényekre támaszkodva igyekezem kimutatni (i. m. 51—60. l.).

A középkor folytonos dynastia-változásai mellett e tan még fennáll, s a nemzet és dynastiák között a választó királyság korában szerződéssel létesül az egység a szent-koronában, de a midőn a királyság a mohácsi vész után ellentétbe jut a nemzettel, nem az egyes egyének és a király, hanem a rendekben szervezkedett nemzet és a király azok, kiket a szent-korona egy közjogi egészbe foglal össze. Minthogy pedig a nemzeti állam fentartásának a hivatása a nemzetre nehezedik, ez nyer súlyában és így a korona e tekintetben, mivel az a királynál van, nemzeti súlyából veszít. Így hát a korona és tagjainak összessége, a nemzet, mint a szent-korona tényezői, élesebben elválnak, mint

az előző korban, de egyéb okok a nemzetben is külön csoportokat teremtenek s a korona részeire bomlik. Ezen bomlás folytán a részek külön jogalanyiságot nyernek, a melyek azonban szerződési alapon ismét egyesülnek, hogy újra megalkossák a szent-korona előbbi egységét.

A szent-korona fogalma tehát a közviszonyok bomlasztó hatása alatt is képviseli a történelmi jog egységesítő erejét, de az egység csak a részek szerződése alapján állhat ismét helyre, mert a tényleges viszonyok nem kedveznek az egységnek, holott a jog az egységet követeli. A jog és a viszonyok között fennálló abnormis ellentétek eredményezik tehát a jogi egységnek abnormis úton, szerződéssel újonnan való létrehozatalát.

Az ily szerződések tehát nem nemzetközi, hanem államon belüli, azaz belső szerződések, a melyek, mivel nem az alkotmány szerinti szigorú jog szabályai értelmében jöttek létre, hogy formális kötelező erőt is nyerjenek, kell hogy azoknak a sanctiót a helyreállított államhatalom a szigorú formális jog szerint is megadja. Az ily szerződéseknél tehát a szerződés történelmi előzmény, mely rendesen csak a tartalomban jut kifejezésre, de a forma a törvénynek a formája, Magyarországon a szent-koronának látszólag egységes akarata.

Az ily törvény tehát nem pusztán törvény, hanem szerződés is, mert ha a tényleg önálló részek között a szerződés nem jönne létre, a törvény sem volna megalkotható, vagy azért, mert a szent-korona nem teljes és így törvényt nem alkothat, vagy mert az egyik fél a szent-koronából ki van válva és így rá törvényt alkotni nem is lehet.

Államalkotó vagy belső államszerződés tehát a magyar közjogban oly alkotmányjogi alaptörvény, a mely a megcsonkult vagy részeire bomlott szent-korona teljességének vagy egységének helyreállítását megvalósító szerződés alapján volt csak megalkotható (l. i. m. 63. és 64. l.).

Azt hiszem, ez elég egyszerű és világos tan, mely a mellett, hogy számol a tényleges viszonyokkal, ezeket a joggal, a szent-korona elméletével összhangzásba is hozza.

Az államalkotó szerződésekről általam kifejtett tan szerint a szerződés alapján létrejött alaptörvények kötelező ereje kettős alapon nyugszik, úgymint moralis belső és jogi külső alapon, moralis belső alapon a szerződő felek kölcsönösen elvállalt kötelezettségei- és formális jogi alapon a megalkotott törvény parancsa folytán.

Polner ezen állításomból azt a következtetést vonja le, hogy ezen szerződéseknek kötelező erejét én is csak a törvényben találom, s a tartalmilag vagy történelmileg meglevő szerződésnek csak moralis jelentőséget tulajdonitok. A moralis kötelező erőt tehát mintegy feleslegesnek tünteti fel, mert hiszen az éppen úgy megvan minden törvényben és pedig azért, mert az törvény.[1]

Ha az államalkotó szerződések kötelező erejének vizsgálatánál csak arról volna szó, hogy az a hatóságokat és a polgárokat mennyiben kötelezi, akkor a formalis jogi és a moralis belső kötelező erő között különbséget tenni csakugyan felesleges volna, mert ha valamely jogszabály a hatóságokat és a polgárokat kötelezi, akkor csak a formális jogi kötelező erő jöhet szóba, mert valamely hatóság vagy polgár, akár akar, akár nem, kénytelen meghajolni a törvény parancsa előtt. Csakhogy az államalkotó szerződések nem egyes hatóság vagy polgár és az állam között, hanem az államhatalom legfőbb tényezői, t. i. a nemzet és újonnan választott királya, illetőleg dynastiája, vagy az állam és tőle hatalmi erővel elszakadt része (párt vagy országrész) között jöttek létre, tehát olyanok között, a mely tényezők vagy részek a törvény alkotását lehetővé tevő szerződésszerű megegyezés időpontjában egymástól különálló jogalanyok és hatalmi tényezők, s ha külön jogalanyiságuk a szerződés folytán megszünik is, mert az államtól eddig külön állott rész az állam részévé válik, mindazonáltal mint politikai hatalmi tényező teljesen meg nem szünik és csak oly feltétellel mondott le külön jogalanyiságáról, hogy a másik hatalmi tényező, illetőleg az államhatalom a szerződésileg megállapitott jogtételeket meg fogja tartani. Minthogy azonban a magyar közjog az alkotmányjogi főtényezők magatartásának és az államhatalom jogalkotási tevékenységének jogi korlátozását nem ismeri és így akár az egyik vagy másik hatalmi tényezőnek szerződésileg megállapitott köte-

[1] Athenaeum, 1902. évf. 345. l.

lezettsége jogi kényszereszközökkel kikényszerithetlenné válhat, akár az államhatalom teheti túl magát a szerződésileg megállapitott feltételeken és forgathatja fel a szerződéses alapon létrehozott törvénybeli rendelkezéseket a formalis jognak megfelelő új törvények alkotásával; ennélfogva az ily törvényeknek változatlan fentartására az államhatalmi tényezők vagy maga az államhatalom csak moralis alapon vannak kötelezve, mely a szerződésben keresendő. Ezért kell itt a szerződési jelleget is kidomborítani.

Lássunk erre nézve egy-két példát.

A még meg nem választott király és annak dynastiája és a nemzet a választási alku előtt egymástól különálló jogalanyok, különösen akkor, ha a király idegen dynastiából való s más országokban is uralkodik. A választási feltételekben megállapíttatik, hogy minő feltételek mellett hajlandó a nemzet az illetőt és elsőszülött örökőseit királyává tenni, s minő feltételek mellett hajlandó a megválasztott a választást a maga és leszármazó utódai nevében elfogadni. A választási feltételek kötelezik a királyt és minden utódját és örökösét a koronázásra, a választási feltételekkel egyező hitlevél kiadására és ezzel az alkotmány megtartására, a nemzetet pedig arra, hogy a törvényszerinti elsőszülött örököst ezen feltételek teljesítése mellett királyává koronázza. Ezen választási feltételek a koronázás után törvénybe iktattatnak, s mint törvény, kötelezik az állampolgárokat és a hatóságokat, hogy a törvény szerint következő örökösnek, mint királynak engedelmeskedjenek, a nemzetet, hogy azt királylyá koronázzák, s minden trónutódot, hogy magát megkoronáztassa és alkotmányszerűen uralkodjék. Ez a törvény a hatóságokkal és polgárokkal szemben jogi kényszereszközökkel kikényszeríthető, de nem az örökösökkel és a nemzettel szemben. Mert ha az örökös, kinek kezében van az állam egész hatalma, magát túlteszi a törvényen és meg nem koronáztatja, jogi úton a koronázásra rá nem kényszeríthető és igy abba a helyzetbe sem hozható, hogy az alkotmányra esküt kelljen tennie. De éppen igy az országgyűlés sem kényszeríthető, ha egyszer ellenszegül és nem fog a koronázáshoz, hogy az örököst megkoronázza. Itt tehát nem a kikényszerithető jogi, hanem a bensö moralis, ethikai momentumok azok, a melyek a törvénynek érvényt szereznek, s a mely moralis momentumoknak növelésére a szerződéses alap igen is alkalmas, a mint ezt a história és a nemzetközi jog is tanítja.

A bécsi és linczi békék biztositották a protestánsok vallásszabadságát s a protestánsok letették a fegyvert. Ezzel megszüntek hadviselő fél és külön jogalany lenni. Jog szerint a katholikus többség és a katholikus király alkothatnának olyan törvényeket, a melyek a protestánsok vallásszabadságát ismét korlátolnák, a protestáns egyházakat elnyomnák, a nélkül, hogy ezzel a törvényt, az alkotmányt formailag megsértenék, mert hiszen a bécsi és linczi békék formailag éppen oly törvények, mint más megváltoztatható törvény, az államhatalom pedig jogilag souverain. De itt moralis momentumok kötik az államhatalom tényezőit, tehát magát az államot is, hogy ily törvény alkotásától tartózkodjanak, s ezen moralis momentumokat igen nagy mérvben növeli az, hogy a protestánsok fegyverrel vivták ki vallásuk szabad gyakorlatát s hogy az államhatalomnak akkor szerződésszerüleg és azon feltétel mellett vetették alá magukat ismét, hogy vallásszabadságuk biztosíttassék.

De ettől eltekintve, az emberi benső érzület csekély ismeretére vagy legalább is figyelmen kívül hagyására vall az, hogy Polner a törvényben az erkölcsi erőt nagyobb mértékben látja, mint a szerződésben. A törvény pl. tiltja a dohánycsempészetet, de nem tiltja az adott szó megszegését. És mégis azt látjuk, hogy különben kifogástalan, művelt emberek semmi erkölcstelent vagy becstelen dolgot nem látnak abban, ha valaki csempészett dohányt vásárol, de ugyanezek megvetik azt, a ki valamely lényegtelen kérdésben szavát szegte vagy valamely, biróság előtt nem érvényesíthető kötelezettségének nem tett eleget, pl. kártyaadósságát nem akarja megfizetni. De ez nemcsak a magánéletben, hanem a közéletben is igy van. Egy pártközi pactum betartására az államférfiak is több gondot fordítanak, mint a törvények pontos végrehajtására. És ez helyes, hogy igy van, mert az állami és társadalmi rend fentartásában nagyobb szerepe van az erkölcsnek, mint a törvénynek, és a jog csak külsőleg szabályozza azt, a mit az erkölcs létrehoz, és kikényszeriti az egyes ellenszegülők ellenében. Az erkölcsöt nem lehet §§-okba szedni s ezért oly ruganyos, sokszor kifejezhetlen, de azért mégis biztosabb iránytűje úgy a közéletnek, mint a magánéletnek a formulázott, tekervényes és merev jogszabálynál.

A törvény csak ott érvényesülhet akadálytalanul, a hol azt az erkölcs is támogatja. Csakhogy azon törvényeknél, a melyek-

nél az érvényesítés jogi garantiái a kikényszerithetőségben megvannak, az erkölcsi motivumok nem szoktak láthatóan kidomborodni. Ellenben az olyan törvényeknél, a melyeknél a jogi garantiák gyöngék, éppen állami érdek az, hogy az erkölcsi motivumok, a melyek a törvény érvényesülését biztosítani alkalmasak, kidomboríttassanak, tehát itt más alapot kell keresni, mint a törvény egyszerü parancsszavát, és pedig oly alapot, mely subjective közvetlenebbül hat, mint pl. az esküvagy a szerződés, vagy a mint Polner akarja nevezni, a megegyezés azok közt, kik a törvényt fel is forgathatnák, mert ha joguk nincs is, de hatalmuk van hozzá, hogy ezt tegyék.

Polner ugyanis, hogy bebizonyitsa, hogy az államalkotó vagy bensö államszerződések nem szerződések, hanem csak megegyezések, — abból a kétségbevonhatlan tényből kiindulva, hogy nem minden megegyezés szerződés, — a szerződésnek ezen czélra szolgáló meghatározását iparkodott adni s erre alapítja azután további érveit is. Szerinte lényeges a szerződésben az, hogy a szerződő felek a szerződés tárgyára nézve a szerződés megkötése előtt jogi kapcsolatban ne legyenek, valamint az is, hogy a szerződő felek egymás hatalma alá ne kerüljenek (346. l.).

A mi az elsőt illeti, az kizárná annak a lehetőségét, hogy két vagy több egymással már szerződési azaz jogviszonyban lévő külön jogalany, a köztük már fennálló jogviszonyt szerződés útján megváltoztathassa. Már pedig tagadhatlan, hogy az ily megegyezés is lehet szerződés.

A mi pedig azt a követelményt illeti, hogy a szerződő felek egymás hatalma alá ne kerüljenek, erre maga Polner is ráczáfol a jegyzetben (346. l.), a midőn beismeri, hogy a cseléd és gazda közötti megegyezés is szerződés. De hiszen ehhez hasonló és hatalmi viszonyt megállapító szerződés más is van, igy kezdetben a jobbágy és földesúr, a hübéres és a hübérúr között a homagiummal, a feleség és férj között a házassággal létrejött megegyezés mind szerződés.

A Polner meghatározása a szerződésre teljesen elhibázott, és igy mindaz, a mit Polner erre épít, önmagától megdől. A magánjogi szerződés lényege a római jogban is más, mint a mit Polner felhoz, pedig ott lényeges a „civilis causa“ is, mert ha ez hiányzik, csak pactum jöhet létre.

Vécsey a szerződést ettől eltekintve igy határozza meg:

„A szerződés kétoldalú jogügylet, melyben a felek akaratnyilvánításai megegyeznek valamely követelés vagy más jogosultság vagy jogviszony létrehozása, szabályozása vagy megszüntetése iránt . . . . Van kötelmi, dologi, családi és örökjogi szerződés".[1]

Ez tehát a magánjogi szerződés, a melynek megfelelően kell lennie közjogi szerződésnek is.

A közjogi szerződés abban különbözik a magánjogitól, hogy tárgya közjogi, felei vagy alanyai pedig nem magánjogiak, hanem hatalmi tényezők. Hogy jog szerint, vagy pedig csak tényleg hatalmi tényezők-e, az nem lényeges, a lényeges az, hogy a szerződés, azaz az akaratnyilvánítás időpontjában ezek a hatalmi tényezők különállók, tényleg egymástól függetlenek, tehát külön jogalanyok legyenek.

Különbözik továbbá abban, hogy a szerződés tárgya közjogi kérdés legyen, tartalma pedig közjogi viszonynak, közjogi jogosultságnak létrehozása, szabályozása legyen.

Az pedig tagadhatlan, hogy az államalkotó szerződések alanyai, a megválasztandó király és dynastiája, a nemzet, a fegyveres pártok, elszakadt részek a szerződés létrejövetele előtt egymástól tényleg különálló hatalmi tényezők, tehát közjogi természetü jogalanyok voltak, egymással effectuálható jogi kapcsolatban nem állottak. Tagadhatlan továbbá, hogy azon kérdések, a melyekre nézve ezek közt létrejött a megegyezés, közjogi kérdések voltak, a melyekre nézve ezek a megegyezések közjogi jogosultságot hoztak létre vagy szabályoztak.

Vagy lehet-e azt mondani, hogy a trónörökös trónraköveteszési joga nem közjogi jogosultság, hogy az országgyülés koronázási joga, vagy a vallás szabad gyakorlata vagy a társországok autonom törvényhozási joga, hogy mindaz, a mire nézve a megegyezés létesült, nem közjogi jogosultság, vagy hogy azon viszonyok, a melyek itt rendeztetnek, nem jogviszonyok, hanem csak olyanok, mint pl. ha megbeszélem valakivel, hogy hol fogunk este és hány órakor fogunk vacsorálni?

A benső államszerződéseknek nevezett megegyezésekben tehát úgy a felek, kik akaratukat nyilvánítják, megvannak, valamint megvan a szerződés tárgya a közjogi kérdések rendezésében és megvan a szerződés tartalma a közjogi viszonyok meg-

[1] Vécsey: Róm. j. 345. l.

állapításában, a közjogi jogosultságok létrehozásában és szabályozásában. — Csak a beperesíthető civilis causa hiányzik, mert nem civilis causáról van szó, hanem közjogi causáról, mely be nem peresíthető, mint a hogy pl. a nemzetközi szerződések sem beperesíthető megegyezések, de azért mégis szerződések.

Tehát a benső államszerződések nemcsak megegyezések, hanem szerződések, mert megvan bennök a szerződés minden lényeges eleme. Csakhogy nem magánjogi szerződések, hanem közjogiak.

Azt hiszem, ezek után felesleges bővebben bizonyítgatnom, hogy a Polner egész álláspontja helytelen alapra van fektetve s nem alkalmas arra, hogy az államalkotó szerződések tanát megdönthesse.

Ferdinandy Gejza.

(Folyt. köv.)

KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL.

(Második közlemény.)

I. Az ember érzéki természete szerint.

E fokozaton az ember *érzéki természete* szerint jön tekintetbe és pedig theoretikailag mint receptiv, gyakorlati szempontból pedig mint activ, érzéki alapon motiváló; így tehát az ember érzéki természete egészében véve.

Ezért is, ha egyáltalában van helye a testi nevelésnek a neveléstan körén belül: úgy Kantnak e helyen kell erről beszélni.

Tekintettel már most az érzéki természet e kettős nyilvánulatait: e rész is 2 alrészre fog oszlani: szól a nevelésről

A) theor. irányban

B) erkölcsi irányban.

A) *A theoretikai irányú nevelés az ember érzéki álláspontján.*

Minthogy ezen állásponton az ember *receptiv* a külső tárgyak részéről öt találó hatásokkal szemben:

1. arról kell gondoskodni, hogy az oktatás *szemléleti* legyen vagyis, hogy a ható tárgyak lehetőleg *érzéki* alakban lépjenek a tanuló elé. Így tehát nincs helye *a*) ezen fokozaton az elvontságokkal való dolgozásnak, okoskodásnak, bölcselkedésnek; nincs helye *b*) a verbalismusnak, mely képek, tárgyak nélkül dolgozik.

De igenis helye annak *c*) hogy tiszta képek, tárgyi összefüggésben környezzék a gyermeket.

2. Arról kell gondoskodni, hogy a recipiálás organuma ép legyen s így az érzékek tisztán tartassanak s természetüknek megfelelően gyakoroltassanak.

3 Mivel a tér és az idő schemája viszi a nagy szerepet: ennek következtében a *mechanikus emlé* (egymásmellettiség és egymásutániság, rajz és számolás, geometria, számtan) gyakoroltassék.

Minthogy pedig e fokozat és az értelmi fokozat közé átmenetként a képzelőerő ingeniosus módon megteremti a transcendentalis idő schemáját mint combinált psychologiai fogalmat: ezért is ezen fokozaton a gyermekek képzelő ereje táplálandó mesék, mondák, regék, valamint ingeniosus, találékony játékok útján.

B) Az erkölcsi irányú nevelés az érzéki álláspontón.

Míg a theor. irányú érzéki természetünk beérte a receptiv működéssel s indifferens formák tételezésével, a melyekben a külső tárgyak feltüntek: addig a gyakorlati irányú érzéki természetünk nem formákkal felel a hatásokra, hanem a kedv, a kellemes positiv tartalmas érzelmeivel s oly kivánságokkal és vágyakkal, a melyek érzéki természetünk fokozására irányulnak. Az élvezetre és a haszonra irányuló kivánások, hajlamok maximákként mozgatják akaratunkat.

A nevelőnek feladata ezen fokozaton lényegileg praeventiv, illetőleg negativ azaz fegyelmező lesz.

Megakadályozza azt, hogy a gyermeket érzéki képek, elbeszélések körülfogják, hogy teste túlságos módon tápláltassék s nevezetesen sem táplálék útján, sem egyébként szenvedélyességre ingereltessék; s másrészt, hogy a testi mozgás útján is ellensúlyoztassék a testi erők túlpezsgése.

Másrészt az akarat erejével suggerálja az engedelmességet, a jó akaratnak érvényesülését; illetőleg a rossz akaratnak elnyomását. A határozott, majd a kemény szó, végre a testi fájdalom (akár fogság, éhség, verés) a következetesség támasza mellett ezen megakasztó, elnyomó tényezők e fokozaton.

Óvatosan felhasználandó a haszon, az élvezet rugója is *jutalom*ként; óvatosan azért, mivel Kant éppen az Eudaemonismus és Utilitarismus ellen küzd.

A küzdelem tehát az érzéki természetből felszálló, életünket, társadalmi életünket zavaró, esetleges, véletlen és önkényes jellemű rugók, maximák ellen irányul.

KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL.

(Második közlemény.)

I. Az ember érzéki természete szerint.

E fokozaton az ember *érzéki természete* szerint jön tekintetbe és pedig theoretikailag mint receptiv, gyakorlati szempontból pedig mint activ, érzéki alapon motiváló: így tehát az ember érzéki természete egészében véve.

Ezért is, ha egyáltalában van helye a testi nevelésnek a neveléstan körén belül: úgy Kantnak e helyen kell erről beszélni.

Tekintettel már most az érzéki természet e kettős nyilvánulatait: e rész is 2 alrészre fog oszlani: szól a nevelésről

A) theor. irányban

B) erkölcsi irányban.

A) *A theoretikai irányú nevelés az ember érzéki álláspontján.*

Minthogy ezen álláspontón az ember *receptiv* a külső tárgyak részéről őt találó hatásokkal szemben:

1. arról kell gondoskodni, hogy az oktatás *szemléleti* legyen vagyis, hogy a ható tárgyak lehetőleg *érzéki* alakban lépjenek a tanuló elé. Így tehát nincs helye *a*) ezen fokozaton az elvontságokkal való dolgozásnak, okoskodásnak, bölcselkedésnek; nincs helye *b*) a verbalismusnak, mely képek, tárgyak nélkül dolgozik.

De igenis helye annak *c*) hogy tiszta képek, tárgyi összefüggésben környezzék a gyermeket.

2. Arról kell gondoskodni, hogy a recipiálás organuma ép legyen s így az érzékek tisztán tartassanak s természetüknek megfelelően gyakoroltassanak.

3. Mivel a tér és az idő schemája viszi a nagy szerepet: ennek következtében a *mechanikus emlé* (egymásmellettiség és egymásutániság, rajz és számolás, geometria, számtan) gyakoroltassék.

Minthogy pedig e fokozat és az értelmi fokozat közé átmenetként a képzelőerő ingeniosus módon megteremti a transcendentalis idő schemáját mint combinált psychologiai fogalmat: ezért is ezen fokozaton a gyermekek képzelő ereje táplálandó mesék, mondák, regék, valamint ingeniosus, találékony játékok útján.

B) Az erkölcsi irányú nevelés az érzéki álláspontón.

Míg a theor. irányú érzéki természetünk beérte a receptiv működéssel s indifferens formák tételezésével, a melyekben a külső tárgyak feltüntek: addig a gyakorlati irányú érzéki természetünk nem formákkal felel a hatásokra, hanem a kedv, a kellemes positiv tartalmas érzelmeivel s oly kivánságokkal és vágyakkal, a melyek érzéki természetünk fokozására irányulnak. Az élvezetre és a haszonra irányuló kivánások, hajlamok maximákként mozgatják akaratunkat.

A nevelőnek feladata ezen fokozaton lényegileg praeventiv, illetőleg negativ azaz fegyelmező lesz.

Megakadályozza azt, hogy a gyermeket érzéki képek, elbeszélések körülfogják, hogy teste túlságos módon tápláltassék s nevezetesen sem táplálék útján, sem egyébként szenvedélyességre ingereltessék; s másrészt, hogy a testi mozgás útján is ellensúlyoztassék a testi erők túlpezsgése.

Másrészt az akarat erejével suggerálja az engedelmességet, a jó akaratnak érvényesülését; illetőleg a rossz akaratnak elnyomását. A határozott, majd a kemény szó, végre a testi fájdalom (akár fogság, éhség, verés) a következetesség támasza mellett ezen megakasztó, elnyomó tényezők e fokozaton.

Óvatosan felhasználandó a haszon, az élvezet rugója is *jutalom*ként; óvatosan azért, mivel Kant éppen az Eudaemonismus és Utilitarismus ellen küzd.

A küzdelem tehát az érzéki természetből felszálló, életünket, társadalmi életünket zavaró, esetleges, véletlen és önkényes jellemű rugók, maximák ellen irányul.

II. Az ember értelmes, socialis természete szerint.

Az érzéki állapotból az ember eljut értelmes, a socialis életnek állapotára: a melyen a transcendentalis logika, valamint másrészt a legalitás elvei irányítják a nevelést theoretikai, didaktikai, illetőleg gyakorlati, paedagogiai irányban.

A) A theoretikai irányú nevelés vagyis didaxis az emberi fejlődés értelmes fokozatán.

Az értelem munkássága fogalmak, itéletek és következtetések alkotásában áll. E munkásság előfeltétele kategoriák birtoka, ezeknek uralkodása. Midőn ezen kategoriák a transcendentalis idő schemáján át alkalmaztatnak a tüneményekre: e kategoriák minden tünemény fölött egyenlőkép uralkodó *törvényekké* válnak. Míg az előbbi fokozaton szellemünk receptiv volt, most szellemünk spontán; most szellemünk a benne lévő kategoriák alapján uralkodik a kivülöttünk létező világ fölött.

Az ember uralkodását a tárgyi világ fölött általában az ő culturájának nevezzük. A culturával emelkedünk ki a természeti állapotból, szembesitjük magunkat a természettel s uralkodunk a természet fölött.

Ezen culturának *birtokába* kell juttatni a növendéket s ezzel *kategoriáinak tudatára* emelni.

Kant szellemében ezen cultura *elsősorban* természettudományi ismeretek szerzésében áll.

Minthogy pedig a categoriák az itéletek alapfogalmai: ezért is alapvető módon a *logikai* és *grammatikai* képzés is ide tartozik, mely nem állhat egyébben, mint a bírt nyelv, a már könnyen folyó gondolkozás törvényeinek tudatra való emelésében.

A culturkinesnek elsajátitása csak tágabb körben tartozik e neveléshez; de idetartozhatik, mivel az egyes emberre nézve fejlődésének e fokozatán a létező culturkines a köztudatban létező elveivel és előitételeivel axiomatikus jelleggel, a kategoriák természetével bír. Egy kész világnézetbe, vallási vagy politikai közösségbe való belenevelés: e fokozat követelménye. A *tananyag* ezen fokozaton nem az emlékezet, hanem a judicium számára, a megértetés érdekében közlendő s így psychologiailag és logikailag, (módszertanilag) jól feldolgozandó.

B) A gyakorlati irányú nevelés vagyis a sz. é. nevelés az emberi fejlődés értelmes-socialis fokozatán.

Ezen fokozatnak kiválóan gyakorlati erkölcsi szempontból *átmeneti* jellege van. Az illető nem áll az érzékiség álláspontján s még nem jutott el az ész álláspontjára: úgy hogy az ember cselekvése — külsejét illetőleg — az észszerűség jellegét viseli, bensőleg, érzület szempontjából azonban még érzéki rugóknak, maximáknak hatása alatt áll.

A külsőitett észszerűség a társadalomnak szokásaiban és törvényeiben, jogi és erkölcsi kötelességeiben lép elibénk.

Az észszerűség ezen rendjébe belenevelendő a növendék. A nevelés ezen a fokozaton ezért is nem elégszik meg azzal, hogy e rendet az érzékiség esetleges, véletlen és önkényes erői meg ne bontsák; hanem azt kivánja, hogy ezen rend értelmében cselekedjék is az illető. A ki így cselekszik, annak cselekvése **legalis**.

A cselekvés pragmatikája állítandó fel. Okosan, okszerüen kell cselekedni.

Meg kell győzni a növendéket, hogy minden okozati összefüggésben van, hogy minden cselekvésnek a mint vannak előzményei, úgy vannak következményei is. A törvény azért van, hogy teljesítsük, a teljesítés elismeréssel jár; míg a nem teljesítés büntetéssel.

Az okszerűség belátásán s így cselekvéseinknek e rendbe való behelyezkedésén kívül a leghatásosabban közremüködik e fokozaton mint a cselekvésnek förugója az *ambitio*, az elismertetésnek, a becsültetésnek vágya. Gyakori felelés calculussal, concertálás, versenyek, vizsgák, dicséret, jutalom e fokozat hathatós eszközei.

Az *egyéniség* nem érvényesül e fokozaton.

A nevelő az észszerüen, törvényszerüleg müködő hatalomnak csakis képviselője. Minthogy az érdek a legalis cselekvés: ezért is a nevelőnek érzelmi világa is egészen alárendelt. Correct, becsült ember legyen, ki az erkölcsi élet kategoriáinak megfelel.

A növendéknél pedig szintén csak az érdekel, hogy ő is vesse magát alá emez erkölcsi külső rendnek, teljesen mellékes

lévén, hogy önzésből, (haszon, ambitioból) teszi e reá nézve kötelező cselekvényeket. Az opus, mint egyszerüen operatum számít e fokozaton.

III. Az ember észtermészete szerinti nevelése.

Ezen fokozaton tulajdonképpeni nevelésről nem szólhatunk; mivel a ható tényezők szabadok s így egyénileg különbözők s igy mások részéről be nem folyásolhatók.

Mégis előmozdítható e fokozaton is a szabad ténykedés érvényesülése.

A) Theoretikai- didaktikai irányban.

Az eszme, mint a feltételezettnek végső lánczolata, a tüneményeknek az ész útján követelt egysége: éppen azért, mivel a tüneményi körön túl fekszik, az ismerésnek tárgya nem lehet; miért is ha mégis azzá tétetik, csalfa, ámító, ellenmondó tételekre vezet.

Eszmék, ismeretnek constitutiv elemét nem képezhetik.

Igy tehát eszmékre valakit tanitani Kant szerint absurd vállalkozás.

De azért van az eszméknek mégis jelentősége az ismerésre nézve. Irányítják az ismeretet, az ismerőt az egység keresésére indítják.

A törvény alapján megértett tüneményeket elszórt ismereteket nyújtanak: mi pedig ismeretet, egységes ismeretet kivánunk.

A egységesitő eszme lehet a világ, lehet az ismerőnek minősége, lehet végre az Istenségnek eszméje.

Mindenki észtermészete alapján maga végzi ugyan e munkát: de a munkában mégis segédkezhetünk.

Kiszámíthatatlan, mert szabad s mert nem phaenomenon minden egyes embernek lelke, a melynek alapján az egyes a felismert phaenomenonból meg akarja alkotni az ő egységes ismeretvilágát. Ha már most nem is vagyunk képesek ezen szabad ént befolyásolni, előidézni, képezni: mégis számolhatunk az oktatásnál is ezen énnel annyiban, a mennyiben az énnek érvényesülését meg nem akadályozzuk, hanem ellenkezőleg alkalmat adunk ennek az önérvényesülésre s igy egy sajátos egységes ismereti világnak alkotására.

A nevelői ténykedés ezen álláspontón igen természetesen inkább *negativ*. Megakadályozzuk azt, hogy a túlterheltetés, az egyoldalú befogadás miatt el ne nyomassék ismereteink egységesítésének *subjectiv* tényezője; gondoskodunk továbbá arról, hogy minden új ismeretnek appercipiálására maradjon idő; hogy így végre is, minden ismeretünk személyes jellegűvé váljon.

Az ismeret egységesítésének *objectiv* tényezőjét, a cosmologiai eszmének egységesítő erejét is előkészíthetjük, ha a tanulót az egyoldalú tanulás szűk köréből kiemeljük s ha a különböző téren szerzett ismereteknél is keressük a tüneményeket egybekapcsoló egységes törvényt. Minél inkább sikerül e tüneményeket lehetőleg kevés törvény alapján megérteni: annál inkább állítjuk a növendéket a cosmologiai eszmének hatása alá. A monistikus természettudományi világnézet ezen cosmologiai eszmének eredménye.

Végre még a **theologiai** eszme *regulativ* jelentőségének tudatát is előkészíthetjük, ha az *ismerőt* az *ismerttel* szervi egység viszonyába helyezzük, ha mindinkább éreztetjük, hogy az egyes a maga sajátos világával egy nagy világnak csakis szerve s így a subjectum és objectum mögött kell, hogy egy egységesítő erő, Isten legyen.

Mindezek az eszmék e szerint nem képezik az ismerés tárgyát, de igenis irányítják az ismerést. Az eszmék iránti érzéket el lehet nyomni, de másrészt ébrentartani és ápolni is; s ennyiben van az oktatásnak ezen álláspontón is jelentősége.

B) Gyakorlati-paedadogiai irányban.

Oly feladat teljesítésére valakit nevelni, a melynél az elhatározás *egészen szabad*, azaz minden külső befolyásolástól ment legyen, ellenmondónak tünik fel. Csakis *ugrás* vezet a kötöttség világából a szabadság világába. De hogy ezt megtehessük, közelednünk kell a szabadság világához. A közeledés lehet *negativ*, a midőn ugyanis a növendéket arról győzik meg, hogy a kötöttség országában nincs megnyugvás, azaz hogy senkisem képes mindazon törvények teljesítésére, a melyeket a történeti hatalmak elöirnak. — *Kétségbeesés* — a negativ előkészítő!

A közeledést *positive* előkészíti a szabad ember szemlélése, életének rugói szerinti festése. Életrajzok, helyesebben szólva

lélekrajzok ily positiv hatásúak. Óvakodni kell azonban attól, hogy csak egy ily életrajzot adjunk. Egy időben igen is csak egyet, hogy abba a növendék teljesen beleélhesse magát: azután azonban váltsa fel ezen életrajzot egy másik, mely egészen más viszonyok közt mutat be egészen sajátos érdekkörü és lelkü egyént. Lehetőleg különböző és mindig egészen individualis jellegü alakulások tünjenek fel a növendékek lelkében! Egyben azonban mindnyájan egyezzenek: t. i. az ész-törvény feltétlen teljesitésében: az ő bennük létező isteni czélgondolat előtti hódolatban. Ezen alakok szemlélése felkelti a növendékben is a sajátos czélgondolatot, az észtörvény energiáját, a mely alapon ő már most csakis önmaga által meghatároztatva, ezért is *szabadon* határoz és cselekszik.

Ugrás ez az empiriai pragmatismus szempontjából, mivel tényleg egy új, eddig nem működő rugó ugrik fel szellemi gépezetünkben és pedig a feltétlen törvényhozás és követelés igényével. Nincs mit csudálkozni a fölött, hogy ezen a *feltétlen* hatalom igéjének erejében megindulló életnek forrását Istenben, az ő kegyelmében keressük, s mély igazság rejlik abban, hogy szolgák azok, kik a törvény alatt állanak, s hogy szabadok csak Istennek gyermekei.

A szabadságra való nevelésen fekszik a fősúly: mivel, ha az ész természetén nyugvó szabadság megvan: ez esetben a halhatatlanság valamint az Istenség eszméje is hatásos.

Lehet azonban még külön is ezen eszmékre nevelni a növendéket.

Az erénynek, mint az észtörvény feltétlen hódoló elismerésén nyugvó szabad cselekvésnek szemlélése bárkinél is tetszéssel jár, bárkiben is annak tudatát ébreszti, hogy bizony *így* kellene életünknek és általában az életnek alakulnia. A minek az észtörvény szerint lennie kell: az meg is valósul: ha nem ezen életben, úgy a túlnanban. Az erény ideája tehát kivánja a lélek halhatatlanságát.

S végre látjuk az erényt [illegible] szenvedni, éppen azt, a minek az észtörvény szerint [illegible] kell. Csak a *vadriselésben* nyugodhatunk meg: Isten léte [illegible] szempontból szükségszerü. A mint tehát szükséges, hogy [illegible] előtt teltüntessük az erényt, úgy szükséges, hogy [illegible] szeme előtt feltunjön a szenvedő erény is győzelmének, biztos [illegible] szantálásának követelésével.

A tragoediak ezen folyamatot immanensé, de idealissá teszik. Ily alakú neveléstant írnánk Kant philosophiája alapján. Kérdés az, hogy megfelel-e ezen körvonalaknak az, a mit mi Kant neveléselméletéből ismerünk?

Kant paedagogiai elmélete.

A paedagogiai elmélet lehetőségének kérdésével Kant közelebb nem foglalkozik.

Azt ő is nagyon jól tudja, hogy I. „a nevelésnek *legnehezebb problemái közé* tartozik a törvényszerű kényszer alá rendelésnek megegyeztetése — a szabadság felhasználásának képességével", — (29. p.) vagyis, hogy miként nevelhetünk valakit szabaddá, a kit a törvényszerűség alatt fogva tartunk; „Mikép cultiválhatok kényszer alkalmazásával szabadságot", (29. p.) hogy „mikép szoktassam növendékemet arra, hogy szabadsága a kényszert elviselje, s egyúttal arra vezessem, hogy szabadságával éljen". (u. o.)

II. Egy másik nehézség (a melyre Vogt nem is gondolt) pedig az, hogy az emberben létező arravalóságok nem fejlődnek maguktól, hogy azokat mesterséges úton fejleszteni kell. A nevelés művészet ezért is. (14. p.) Az ember ezzel önönmagát cultiválja, és moralizálja; s így az által, hogy a neveléstől függ a belátás, viszont pedig a belátástól függ a nevelés (l. 12. p.) egy circulus vitiosusba esik: úgy hogy ezen szempontból is állítható, hogy „a nevelés az embernek feladott problemák legnagyobbika és legnehezebbike. Az embernek két találmánya a legnehezebb, a kormányzásnak és a nevelésnek müvészete" (12. p.).

Ezen nehézségeket Kant méltányolja: De azért nem mond le a nevelés lehetőségéről.

Lehetséges a nevelés, mivel ama kényszert a szabadsággal ki lehet egyeztetni. A gyermek korán érezze a társadalom ellenkezését, a melylyel, mint kényszerítő hatalommal szemben is érvényesítse önállóságát a fentartás, a nélkülözés, a javak szerzése küzdelmei közt (29. p.). A kényszerűség keretében kell a szabad elhatározáson nyugvó szabadságot érvényesiteni (29. p.). Ezen egyeztetésre már korán kell a gyermeket vezetni, nevezetesen úgy, hogy

1. mindaddig, míg a gyermek másnak szabadságát nem

sérti (pl. nagy lármájával), s önmagának sincs ártalmára (éles kés stb.), mindaddig élvezze szabadságát (30. p.);

2. úgy, hogy tapasztalja azt, hogy az ő saját czéljait, kívánságait is csak akkor érheti el, ha másnak czéljait, kívánságait respectálja (nem mulat, ha nem tanul, nem engedelmeskedik) (30. p.);

3. úgy, hogy a növendéket meg kell győzni arról, hogy a reá alkalmazott kényszer, valamint az ő cultiváltatása szabadságának érdekét szolgálja. A kényszer az embert fékezi s így a korlátokon belül felszabadítja; míg a nyert cultura az embert felszabadítja másoknak gyámkodása alól (30. p.);

4. úgy, hogy a nemiekre vonatkozókból való kioktatás a férfiaskodás ideje előtt az ifjút a vétkektől megóvja (30. p.).

II. S a mint e szerint megoldható ezen első, a rendszerben az intelligibilis énnek felvételében rejlő nehézség, úgy a másik nehézség is történetbölcseleti úton megoldható.

Kant óvatosan nyilatkozik az ember ősállapotjáról. Gondolkozásának csakis az evolutionalistikus elmélet felel meg, a mely kiindul a legalantibb, legérzékibb, tehát az Ó. T.-i felvétellel ellenkező állapotból. Midőn ő a fejlődés és így a nevelés kiindulási pontját keresi s ama kérdést veti fel, hogy ne induljunk-e ki a nyerseség állapotából: ekkor tényként felállítja, hogy a nemzetek még csak nagysokára írnak, s hogy a már cultivált népek hagyományai is a *nyerseség* állapotával nagyon is határos képeket őriznek meg (13. p.).

Azok, kik leginkább lennének természetesen hivatva a nemzedék nevelésére, a nyerseség állapotából való kiemelésére és a moralis állapotra való felemelésére: a szülők, valamint a fejedelmek e feladatukat nem igen teljesitik. A *szülők* csak azt kívánják, hogy gyermekeik *boldoguljanak*, hogy a jelenben élhessenek meg s így egy jobb jövő létesitésén nem fáradoznak (16. p.).

A *fejedelmek* pedig alattvalóikat többnyire csak *eszközként* tekintik (16. p.) s nem egy fejedelem az állatország szempontjából nézi népét, nem kívánva egyebet, mint annak szaporulását, s legfeljebb azt, hogy alattvalói ügyességekkel bírjanak (17. p.). S ez nem is csoda, hisz a fejedelmek többnyire maguk sincsenek jól nevelve. „A mezőségen magában álló fa *görbén* nő s gallyait messzire terjeszti ki; míg ellenben az erdő közepén álló fa, mivel a mellette álló fák vele ellenkeznek, egyenesen nő fölfelé s a

fölötte levő levegőt és napot keresi" (17. p.). A fejedelmek még a legjobb esetben is csak az állam és nem a világ érdekét (Weltbeste), a polgárt s nem az embert nézik alattvalóikban s így tőlük igen tévesen várják egyesek, mint pl. Basedow a nevelés elömozditását. A fejlődés és így a nevelés mozgatói csakis **egyesek**, kiket *magánvállalataikban* támogathat a pénz és a hatalom (17. p.). „Az emberi természetnek lassankénti közelebbvitele saját czéljaihoz csak oly személyiségek fáradozásának köszönhető, kik *terjeszkedő* hajlamukkal (extendirte Neigung, tehát nem önző, hanem altruistikus) a világ java (Weltbeste) iránt érdeklődnek s érzékkel bírnak egy jobb jövő állapotának eszméje iránt" (17. p.). „A magánember (Privatmann) indítja meg a culturát s tőle terjed tovább" (17. p.). *Kisérletező* s nem normaliskolákra van szükségünk. Elveken nyugvó nevelésre van szükség, mely nemcsak folytonosan okoskodik, hanem bizonyos tekintetben mechanisál is; de nem oly nevelésre, mint az ausztriai normal-iskoláké, a mely csak mechanisál, s melyből lehetetlen, hogy jó származzék. Kant eszméjének az ausztriai állami intézményeknél sokkal inkább megfelel a dessaui vállalat, a mennyiben a tanítók a tanterv és a módszer tekintetében egészen szabadok, s mivel ők épp úgy egymás közt, mint Németország összes tudósaival összeköttetésben állanak (20. p.).

Ezen koronként *feltünő nevelők* emelik ki a nevelés ügyét ama főntebb említett circulus vitiosusból, a mely szerint a belátás függ a neveléstől és a nevelés a belátástól. Egyes ember munkájának köszönhető, hogy új és magasabb czélok valósulnak meg a nemzetek, az emberiség köztudatában s hogy ennek következtében egyik nemzedék, tekintettel a *jobb* jövőre, adhatja át az ő kincsét a másik nemzedéknek s így folyton emelkedik a nemzedékek ezen nevelői munkásságával az emberiség állapota s mindinkább megvalósul, a mi az ember lényegét alkotja.

Így tehát a nevelés azon tényező, a melynek hatása alatt az *ember emberré* lesz (7. p.).

A nevelés tehát Kant szerint nemcsak lehetséges, hanem feltétlenül *szükséges*, az ember lényegén alapuló ténykedés. „Az ember az egyedüli lény, melyet nevelni kell" (1. p.). „Emberré csakis a nevelés útján lesz." „Ő csakis azzá lesz, a mivé a nevelés teszi" (7. p.). („Hinter der Education steckt das grosse Geheimniss der Vollkommenheit der menschl. Natur." 7. p. „Gute

Erziehung grade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt." 16. p.) „A nevelés mögött rejlik az emberi természet tökéletességének nagy titka" (7. p.). „A jó nevelés az, a melyből a világon létező minden jó származik" (16. p.).

Kant, mint öntudatos ember, ezen súlyos állitásokat nem koczkáztathatta volna, a nevelésnek ily hatású jelentőséget nem tulajdoníthatott volna, ha a nevelés lehetőségét elmélete (theor. és gyakorl. ész kritikája) ellenezte volna. — A nevelés lehetőségét különben még közelebb megvilágositja, ha a nevelés czéljára vagyunk tekintettel (arravalóságok !).

Dr. Schneller István.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Czobel István könyve a vallások fejlődéséről és a progressiv vallásról.

Stefan von Czobel: Die Entwicklung der Religionsbegriffe als Grundlage einer progressiven Religion. 2 Bde. XXXVIII. 578 + 526. Leipzig, Lotus-Verlag, 1901.

Különös és igazán általános érdeklődésre számítható philosophiai munkáról törekednének képet adni az itt következő sorok. A munka ugyanis csak a körülmények kényszerűségéből jelent meg német nyelven. Nem német ember, nem német philosophus munkája. Magyar fő szüleménye, és pedig typikusan magyar fejé. Onnan az alföldről, mert az a magyar faj igazi hazája, onnan a józan életphilosophiájú szabolcsi nép köréből, az anarcsi kuriából való ez a könyv. Magyarul írta meg eredetileg írója, régtől fogva philosophálgató gazdája annak a vidám külsejű, kedves anarcsi kuriának, nemesi udvarháznak. Nos mire jutott ez a józan magyar fej a különféle vallásokról szóló felfogások igazán útvesztő zűr-zavarában? — nemde a kérdés bizonyára nagyon érdekes és jól cselekedett az a lipcsei kiadó, a ki közzé adta ezt a ritka józanságú vallásphilosophiai munkát.

A különféle vallások vizsgálatánál Czobel először viszi keresztül szigorúan az egész vonalon a fejlődésfelfogást, az *evolutio* nagy elvét. A vallási fogalmak fejlődésében mit sem tekint elkülönözötten, magában állónak, hanem mindent a fejlődés nagy kereteibe beillesztve fog fel. A Spencer-féle új philosophiai felfogás, az evolutionismus következetes és rendszeres alkalmazása e könyv a különféle vallások történetére.

Hogy ezt tehesse, nemcsak gazdag ethnologiai s művelődéstörténelmi anyagra volt szüksége, hanem ismernie kellett az emberi gondolkodás természetét és főleg az együtt élő sok ember, a nép közös gondolkodásának sajátos természetét is, a néppsychologiát, a mit a németek régóta *Völkerpsychologie*-nak neveznek s a minek a németeknél jelenleg legkiválóbb művelője Wundt, a kinek épp most jelenik még részletenkint ilyetén czímű nagy munkája.

És csakugyan egyrészt gazdag ethnologiai és művelődéstörténelmi ismeretekkel, előtanulmányokkal fogott az anarcsi udvarház gazdája e munkájához, mikor a különféle vallások rokonságát, eredetét s fejlődését kutatta s másrészt finom és józan néppsychologusnak mutatkozik a vallásfogalmak fejlődésének elemzésében.

A munka tehát czíme szerint két főrészből áll, egy hosszabb s a következőhöz előtanulmányul és logikai előzményül szolgáló részből s egy rövidebb az előbbinek eredményekép, logikai következményekép megjelenő részből. A hosszabb rész a *vallási fogalmak fejlődése*, az ebből következő, az ezen felépülő rövidebb rész szól a *progressiv vallásról.*

Ennyit egyelőre a munka általános benyomásáról. A mi már most a fejlődésfelfogás alkalmazását illeti a vallások történetére, Czobel joggal hiszi és tényleg joggal is mondható, hogy ő alkalmazta legelőször a maga rendszerességében és következetességében a fejlődésfelfogást a vallások történetére. Igaz ugyan, hogy a fejlődésfelfogás megteremtője, az a hatalmas angol elme, Spencer műveinek egyes, a vallásokról szóló helyein, így már a *First Principles* első fejezeteiben,[1] de különösen a *Principles of Sociology* XV.[2] és főképen XVI. *Religious retrospect and prospect* czímű fejezetében valósággal alapját rakta le a fejlődés felfogásnak a vallástörténet terén is.

Már ez alapvető gondolatokban Spencer a fejlődésfelfogás ilyetén alkalmazásának két irányát jelöli ki, tudniillik visszafelé, mint vallásbeli visszatekintést (*religious retrospect*) s előre, mint vallásbeli előretekintést (*religious prospect*). E két irányt találjuk Czobelnél is, egyrészt a vallási fogalmak eddigi fejlődésében, másrészt a progressiv vallás czímen adott előretekintésben.

[1] *Herbert Spencer. First principles.* 1862. Chapt. I. Religion and Science. Chapt. II Ultimate religious ideas.

[2] *Herbert Spencer. Pinciples of Sociology.* 1876. Chapt. XV. Ecclesiastical retrospect and prospect.

Röviden így foglalhatók össze Spencer alapvető gondolatai. A legkezdetlegesebb emberi elmében voltakép nem volt még vallási fogalom, vallásos érzés. Csak a művelődés bizonyos fokú haladásával jön létre a különbségtétel természetfölötti lény és természeti lények között s ez a különbségtétel fokról-fokra mind határozottabbá válik. Valóságos fokozatos *dematerialisatio* megy itt végbe. Eleinte megszűnik az istenség érinthető lenni, később már látni, sőt hallani sem lehet. Az eredeti physikai sajátságokat elmebeli és érzelmi sajátságok váltják fel. Így alakulnak ki csak a nagyobb arányú társadalmi fejlődés és a magasabb értelmi fejlődés folyamán oly fogalmak és érzelmek, a melyeket aztán vallásosaknak nevezünk. Ez az eddigi fejlődés Spencer szerint, a vallásbeli visszatekintés (*religious retrospect*).

A mit most már ebből következtetni lehet a további fejlődésre nézve, az lesz a vallásbeli előretekintés (*religious prospect*). És pedig Spencer szerint az értelmi fejlődés elégedetlenséget hoz létre az előbb elfogadott nyers magyarázatokkal szemben. Mindez s egyéb nehézségek *lassankint el fogják ejtetni az emberekkel ezt a magasabb, emberformájú jellegét is az Első Oknak* (the higher anthropomorphic characters given to the First Cause), a hogy régen elejtették már az alacsonyabbat, tudniillik mikor egészen emberi személy alakjára képzelték. Így e sajátságos fogalom, mely kezdettől fogva mindig szélesedett, mindinkább szélesedik s végre eltűnnek határai, megmarad oly tudatnak, a mely a megkülönböztető gondolkodás formáit meghaladja, szóval igazán felfoghatatlan, noha mindig fenmarad tudata.

Spencer szerint ugyanis nagyon tévednek azok, a kik a fejlődés e menete ellen esetleg azt vetik fel, hogy ha az ily eredetileg fellépett vélekedés egészen hibás volt, minden belőle származott fogalom most már hibás. Spencer felelete erre az, hogy a legkezdetlegesebb ilyen felfogásban is mindig az igazság egy csirája rejlett, annak az igazságnak ugyanis, hogy *az a hatalom, mely a tudatban nyilvánul, csak más feltételek közt megjelenő alakja annak a hatalomnak, mely a tudaton túl nyilatkozik* (that the power which manifests itself in conscionsness is but a differently-coditionod form of the power which manifests itself beyond conscionsness).

Szerinte tehát a tudomány nem üzheti el a vallásos vélekedéseket és érzelmeket, mert bármint is magyarázza a tudomány a jelenségeket, a mi titokzatos volt a régi magyarázatban, titokzatos marad az újban is, sőt még jobban szemtől-szemben állunk a bevallottan

megmagyarázhatatlannal. Mindig tisztább lesz előttünk, hogy alapjában véve *Kikutathatatlan Lét* (Inscrutable Existence) nyilatkozik meg mindenütt előttünk, a melynek sem kezdetét, sem végét nem tudja felfogni a tudomány embere (to which the man of science can neither find nor conceive either beginning or end). S ama titkok között, melyek annál titokzatosabbakká válnak, mennél többet gondolkozunk felettük, az az egy föltétlen bizonyosság mindenha fenmarad, hogy *a tudomány embere mindig szemben áll azzal a Végtelen és Örök Energiával, a melynél fogva minden dolgok történnek* (he is ever in presence of an Infinite and Eternal Energy, from which all things proceed). Spencer szerint nem fog eltűnni a vallásos érzés, mint egyesek következtetik; oly lelki szükség marad ez, melynek valami módon mindig meg lesz a megfelelő kielégítése.

Nem tudjuk, mennyiben ismerte az anarcsi udvarház elmélkedő gazdája a hatalmas angol gondolkodót, mert ez Spencer igazi, őt megillető neve,[1] ilyetén gondolatait, de annyit már eddig is láttunk, hogy Czobel munkájának felosztása nagyjában a spenceri alapgondolatoknak felel meg, a *religious retrospect*-nek és a *religious prospect*-nek. Más tekintetben is van valami közös vonás a szabolcsi udvarház elmélkedő gazdája és az angol gondolkodó közt s ez a magyar gondolkodás és az angol gondolkodásmód józansága. Ha nem is olvasta Spencert, ha nem is ismerte gondolatait, Spencer gondolatai bizonyára hatással voltak rá, mint ily alapvető gondolatok, hiszen az evolutionismus e gondolatait az irodalom aztán úgy világgá szórta, mint az aprópénzt s közkézen forogtak e gondolatok, magunkba vettük, noha nem is tudtuk, kinek a gondolata, s magunk is úgy gondolkoztunk, noha nem is tudtuk, kit utánozunk.

A kérdés egyik oldalát közelebbről érintette egy franczia iró is az ő sajátos művészeti társadalom-philosophiai felfogásával. *Guyau*-t értjük, ki *A jövő vallástalansága*[2] czimű érdekes könyvében szól hozzá ahhoz, a mit Spencer *religious prospect* alatt ért. Guyau constatálhatónak véli, hogy a vallásos érzés a világ előrehaladó értelmi fejlődése folytán fokról-fokra hanyatlik s szerinte a jövő a vallás-

[1] Ő maga is *thinker*-nek (gondolkodó) vallja magát. Hozzánk írt levelében éles különbséget tesz, hogy ő *thinker*, azaz önálló gondolkodó és nem, mint sok más philosophus, *reader* (olvasó) oly értelemben, hogy könyvbújó s reproducáló. *Dr. Pekár Károly.*

[2] *Guyau. L'Irréligion de l'avenir.* Paris, F. Alcan.

talanságé. Mivel pedig a vallás hatalmas társadalmi, összetartó, sociabilisáló hivatást teljesített, pótolni kell e szerepét valami mással. Guyau a művészetet találja erre legalkalmasabbnak, mert az aesthetikai érzések hatalmas, elemi módon ható suggestióival még hatalmasabb sociabilisáló hatásra lesz képes. Így a művészet venné át e téren a vallás szerepét, a művészet volna a „jövő vallása". A spenceri alapvető gondolatokkal így határozott ellentétben állanak Guyau ez irányú gondolatai, s úgy látszik, Czobelre sem hatottak.

A spenceri alapgondolatok bőven gyümölcsöztek aztán *Grant Allen* érdekes könyvében.[1] „*Az istenfogalom kifejlődése, vizsgálódás a vallások eredetéről*" czimű munka írója minden tekintetben a Spencer-féle evolutionista iskola embere. Érdekes vizsgálódása végeredményben az összes vallásokat eredetileg a halotti cultusból eredettnek tartja. Czobelra azonban e munka semmi hatással sem lehetett, a mennyiben Czobel a német kiadás előszavát már 1899-ben írta s az eredeti munkát magát nyilvánvalóan sokkal előbb. Az angol munka pedig csak 1897-ben jelent meg s nálunk mindeddig egy szót sem olvashattunk róla magyar nyelven.

Így azt az állitásunkat is bátran fentarthatjuk, hogy Czobel alkalmazta először a maga rendszerességében és következetességében a fejlődésfelfogást a vallások történetére, mert nyilvánvalóan jóval előbb kellett munkáját megírnia, mint Grant Allen a magáét, mert különben a mit tesz Czobel, ugyanazt teszi Grant Allen fentnevezett munkájában.

Csakhogy mig Grant Allen egyszerűen a vallások eredetét, az istenfogalom kialakulásának eredetét kutatja, addig Czobel czélja világosan látszik, hogy a fejlődést végig követve akar a jövendő fejlődésről következtetésekkel bizonyos képet nyerni.

De ez irodalmi tájékoztatás után nézzük most már magát a munkát részletenkint. Kora ifjúságától kezdve — mondja maga a szerző a bevezetésben — a fejlődésfelfogásnak volt a híve. E szerint — mondja — minden igazság tagja ama roppant nagy oki összefüggésnek, a mely a maga teljességében a világegyetemet hozta

[1] *Grant Allen. The evolution of the idea of God, an inquiry into the origins of religions.* London, Grant Richards, 1897. VIII + 447. Bő és szép ismertetése *Marillier*-től *Revue philosophique* 1899. juillet. août. sept

létre. Csakis ez az így szigorúan determinista fejlődésfelfogás lehet szerinte egységes világfelfogásnak az alapja.

Ha már most az ily szoros s mérhetetlen nagy oki lánczolatban sikerült valami általános törvényt felfedeznünk, ez annyira összefügg ezernyi szállal a kisze-kusza oki lánczolattal, hogy helyes okoskodással sok új törvényt is megismerhetünk, esetleg olyanokat is, a melyek közvetlen megfigyeléseink körén kívül esnek. „*Ismert igazságokról ismeretlenekre való következtetés — ez az érzékfeletti kutatás, — ez a philosophia*“ (I.). Íme a philosophiának új, és igazán elmés meghatározása! S a mellett oly józan ez a meghatározás, akár csak valami angol philosophust olvasnánk, Hamiltont, Stuart Millt vagy Spencert.

A szerző már ezzel, de aztán az egész hosszú bevezetéssel (XXXVIII. l.), úgy tűnik fel, mint teljesen önálló gondolkodó, kinek megvan a maga sajátos világfelfogása, a maga philosophiája. Éppenséggel nem egy töredékes részletmunkával állunk szemben.

Miután meghatározta a philosophiát, siet képet adni arról, hogy az ilyetén elmélkedésnek mennyi s szinte legyőzhetetlen akadálya az a sok, az ember maga-csinálta balfogalom, a miket a hosszas öröklés még inkább kifejlesztett. Így lettek sokszor tulajdonságokból entitások, valóságok. A tulajdonságot, a mi voltakép csak bizonyos különbségeket jelölt volna, önálló létezőnek tették meg! S ez nem volt elég, akkor még e képzelt létezőket szembeállitották a valósággal s kész volt a végnélküli, az érthetetlen philosophiai harcz. Ily ellentét például az anyag és szellem dualismusa.

Épp ily akadály volt a kifejlődött módszerek megrögzött tekintélye, mely rabságban tartotta a gondolatot. Ilyen volt a hindu vedamimansa, a görög dialektika, a középkori scholastika. Hasonlóan a különféle módszerek: inductio, deductio, synthesis, analysis egyoldalú használata. Általános igazságok felkutatására össze kell gyűjtenünk a positiv tényeket, keresni köztük és bennük az oki összefüggést, synthesisekkel összefoglalni az oki sorozatokat s így jutni a törvényhez, a mit megint aztán a positiv tényekkel való kritikai összevetés fog igazolni. Stuart Millből jól ismerjük ezt a deductióval s verificatióval kiegészített teljes inductiót. Czobel már a hindu Ujaja-philosophiában feltalálhatónak véli ezt a deductiós inductiót. Dicséri Darwint, hogy ő alkalmazta szépen ezt a teljes módszert.

Az érzékek feletti igazságot, a mely a közvetlen megfigyelésnek nem tárul fel, az ember csak világos tudattal, elfogulatlan itélő-

erővel s összes képességeinek teljes birtokában ismerheti fel, — mondja szerzőnk igazán éleslátású elméjével.

Egyoldalúság például a sociologiában számításon kívül hagyni a szellemi tényezőket, a képzelőerőt, mely közös ideáljaival a nagyobb társadalmi egységeket összetartó centripetál erő. Ezért egyoldalúnak mondja *Spencer* sociologiai felfogását is, mert „mercantilis utilitarianus felfogása" csak „merő pénzszerző gépeket" lát az emberekben; egyoldalú *Taine* „race, moment et milieu" elmélete is, mert nem számol a szellemi-erkölcsi tényezőkkel. Ez mindenesetre túlzás, mert hiszen a „race"-ban, a fajban az erkölcsi tényezőket is belefoglalja Taine, igaz, hogy az egyéniséget nagyon kevésbe veszi. A politikai egyenlőség elvét is ily egyoldalúságnak tekinti Czobel. Nincs két egyforma levél a természetben, hol legyen hát két egyforma ember? A művelt emberek közt meg még nagyobbak a különbségek. Egyenes arányban gyarapodnak ezek a szellemi evolutióval. *A természet az emberanyagnak mind nagyobb fokú egyéni kikülönülése felé halad.* Maga a *természetes kimustrálódás is aristokrata elv szerint halad* a derekasabb fenmaradásával. Bizonyára mindez igen érdekes czáfolása az egyenlőség elvének. Még azt teszi hozzá, hogy a hol minden kiegyenlitődik, ott megszűnik az élet s így a *demokrata egyenlősítő, nivelláló irány homlokegyenest ellenkezik a fejlődés elvével.*

Épp a sociologia úttörőinek ez egyoldalusága — mondja — késztette őt a *művelődésbeli fejlődésfolyamat igazi okait és törvényeit* keresni, hogy az ellenmondások zűrzavarában s a régi stationariussal szemben a mai progressiv világnézetben is megtalálja az igazat, mert az *igazságnak egyszerűnek kell lenni* s a *legegyenesebb*, a *legegyszerűbb úton kell keresni.*

Két vezérelv segitette ily irányú vizsgálódásaiban. Az egyik az a tény, hogy *a természeti erők közvetlen befolyása a művelődés fokozatos előhaladásával lassan csökken.* A művelt ember például könnyen daczol az időjárás változásaival. A másik, ezt kiegészitő tény, hogy a *művelődés haladásával* míg a külső hatások szerepe csökken, az *eszmék, az eszmények s erkölcsi tényezők, e belső hatások szerepe növekszik.* Így tehát a művelődés kezdeteinek vizsgálatánál inkább a külső, magasabb művelődésállapotok vizsgálatánál pedig inkább a belső, de egyszersmind a külső okokat is tekintetbe kell vennünk.

„A kimustrálódás is a természeti állapotban a testi, a művelődés állapotában pedig úgyszólván kizárólag a szellemi tulajdonságo-

kat módosítja és fejleszti". Darwint említi fel, ki „Az ember származásá"-ban azt mondja, hogy az összes állatfajok közül egyedül az ember képes évezredekig úgyszólván változatlan alakban megmaradni. Czobel ennek magyarázatát is abban találja, hogy míg az ember tehetetlenül állott a természettel szemben, addig maguk a természeti változások hoztak benne oly természeti változásokat létre, a melyek ellentállóbbá tették. De mikor a szellemi képességek többet értek a fogaknál s az izmoknál, akkor ezt a leghasznosabb szervet fejleszti a kimustrálódás s a többi testrészeket változatlanul hagyja.

A fejlődésnek e fokán jő létre az az elvi különbség állat és ember között, az állat és az ember fejlődésalakja között. Az állatoknál a faji jellemvonások ugyanis jobbára *physikaiak, külsők*. Az embereknél pedig jobbára *belsők, szellemiek. A művelődés állapotában tehát a kimustrálódás úgyszólván kizárólag a psychikus szerv módosulásaira szorítkozik.* A fennebb megállapított első vezérelv mellett ez a tény volt Czobel második vezérelve.

E két vezérelvvel indult útnak, hogy a szerinte a gépies fajkifejlődéstől annyira elütő *művelődésfejlődés* (Kulturevolution) *törvényeit* keresse s épp a második elv alapján az egészet psychologiai alapon akarta felépíteni, de a physiologia még ez irányban nem segíthette, a régi psychologia még kevésbbé s így fordult a praehistorikus archaeologiához, az anthropologiához, az ethnographiához, az összehasonlító nyelv- és valláskutatáshoz és a művelődéstörténelemhez. Mind e tudományok sok adatot szolgáltatnak, melyekből a szellemi fejlődés oki sorozata, legalább fővonásaiban reconstruálható.

A különféle képességek fokozatos fellépését vizsgálva a gyermeknél, a művelődéstörténelemben s a különféle fajok lajtorjáján felfelé, arról győződött meg Czobel, hogy a művelt ember szellemi tevékenysége két működésrendszer superpositiójából és cooperatiójából áll, egyrészt az érzéki-felfogó vagy empirikus-rationalis rendszerből és az imaginativ-idealis rendszerből. Az utóbbi később jelenik meg, a fejlődés magasabb fokán. Ez tehát a magasabb, a legmagasabb képességeket foglalja magában. Ezeket közelebbről megvizsgálva, arra a meggyőződésre jutott, hogy a szellemi fejlődés mindkét rendszer egyensúlyállapotában, a szellemi-erkölcsi harmoniában tetőzik. Ennek a psychologiai kutatásnak eredményeit külön kötetben akarja kiadni.

Így vizsgálva, az emberfajtáknál úgy, mint az egyéneknél meg lehet különböztetni gyermekkort, férfikort, aggkort.

Tovább haladva e megfigyelésekben, a hogy Darwin a fajok leszármazástábláját, Haeckel az emberét összeállította, az ő munkájukat akarta folytatni Czobel a művelődés kifejlődése területén s megkisérteni *művelődésünk törzsfáját* megszerkeszteni. Ide törekednek azok a tanulmányai, a melyeket közös névvel: „*Művelődésünk genesisé*"-nek nevez. Csakhogy a teljes művelődés oly roppant nagy tömeget ölel fel, hogy elhatározta az egyes főtényezőket külön tárgyalni. Azokat a tényezőket kereste első sorban, a melyek a legnagyobb hatással voltak az egész művelődésre s itt tagadhatatlanul első helyen áll a *vallás*. Így ennek szentelte vizsgálódásainak első részét s ezek jelentek meg itt e czím alatt: *A vallási fogalmak fejlődése mint alapvetés a progressiv valláshoz.*

A fejlődés kezdetére, eredetére vonatkozólag maga utalja az olvasót Spencerhez. Ránézve nem ez a fő. Ő csak ott kezdi tulajdonképen, a hol a szellemi tényezők nyulnak bele a fejlődésbe, tehát az első spiritualis vallásoknál.

Így kezdve el, az ős magismussal iparkodik fokról-fokra megalkotni a *vallások törzsfáját* (az 514. laphoz mellékelt táblázat), a mi mindenesetre igen érdekes kisérlet. Mint maga mondja, e táblázat hosszú oki sorozatnak tekinthető.

Végig követi tehát az egész fejlődést. S most feltárul előttünk az emberi szellem alkotásainak egyik igen érdekes sorozata, érdekes és nagyon érdekes azért, mert a megközelíthetetlen végtelen Energiát iparkodott mégis megközelíteni ezekben, az elgondolhatatlant iparkodott gondolatokkal kifejezni. Az emberiség egyik legérdekesebb, de meddő erőfeszítése. Kezdve az akkádokkal, egyiptomiakkal, phoinikiaiakkal, s folytatva a zsidókon át az ázsiai népekkel, hindukkal, perzsákkal, médekkel, görögökkel és rómaiakkal, gondosan kimutatja mindazon elemeket, a melyekből később a kereszténység alakult ki. Behatóan kutatja a kereszténység alakulását megelőző erjedésfolyamatot, a neoplatonismust, a philonismust s a különféle e korbeli zsidó szektákat, főleg az essenusokat. Azután az első kereszténységet, majd az első szakadásokat az egyház kebelében, a gnosist, a manichaeusokat. Majd vizsgálja a keresztény dogmák kialakulását, az ó-germán művelődés, az iszlám s az arab iskolák hatását a kereszténységre, épp úgy a keresztes háborúk korának rajongását, a scholastikát és a mysticismust. Végre a keresztény egyház szétbomlását kutatja a renaissance s a reformatio s később a modern rationalismus és a modern kritika hatása alatt s hogy mint kezd kialakulni a progressiv

vallás mindenütt, kutatva a magasabb vallástypust jellemző vonásokat, hogy minden régies és nyers salaktól megtisztítva, milyen lehetne a jövő vallása, a mit ő progressiv vallásnak nevez.

Mintegy az egész első rész eredményét foglalja már most össze az 514. laphoz mellékelt hatalmas táblázat: *a mi vallásunk törzsfája* czímen. Hatalmas gondolatbeli synthesist érzékit meg ez az itt-ott a sok vonaltól szinte feketélő ügyes összeállitású táblázat. Egy igen érdekes darab az emberi gondolkodás történetéből térbelileg, szemléltetően megérzékítve.

Sajnos, nem érezzük magunkat hivatva a részletekhez hozzászólni. Kérdés, hogy elég-e hozzá egy egész élet tanulmánya, de bizonyára nem sok, hogy igazán hivatottan tudjunk hozzászólani s igy megnyugszunk amaz anarcsi udvarház józan fejű gazdájának adataiban, ki éleselméjűségének és lelkiismeretességének az adatok szerzésében és összeállitásában oly sok jelét adja e munkában.

E táblázat rendkívül érdekes. Képet ad az ősök egyszerű halotti kultuszától, mely több nagy gondolkodó felfogása szerint a vallási fogalmak kifejlődésének csirájául tekinthető,[1] fel egészen napjainkig. Az emberi agyvelő mennyi erőfeszítése és mennyi lelkesedése, rajongása foglalva itt össze ez egyszerű szürke táblázatban!

Így hordja össze a munka első része az anyagot a munka másik részéhez: a progressiv valláshoz. Mert Czobel ugyanis, mint mondja, e vizsgálódásokból arra a meggyőződésre jutott, hogy „*mind a fontosabb fogalmak, mint valami szervek, bizonyos törvények szerint fejlődnek ki s gyarapodásukban szorosan függnek okozójuktól,* tudniillik *a psychikus szerv fejlődésétől*". Úgy hogy épp e törvényszerűség alapján valamely művelődésbeli csoport szellemi állapotát ismerve, megmondhatjuk a *neki megfelelő* ilyen, például *művészeti vagy vallásbeli fogalmak typusát is.*

*

A második részben tehát, melyet a czím *progressiv vallás* néven jelez s melyhez az első fejlődésbeli áttekintés csak „alapvetésül" szolgál, az iró *a mi szellemi állapotunknak megfelelő vallásrendszer* szerkesztését kisérli meg.

Erre nézve oly formulát keresett, a mely a következő követelményeknek feleljen meg:

[1] Schopenhauer. Spencer. Grant Allen.

1. legyen ez a formula *szigorúan logikai terméke a szellemi evolutiónak és a fogalmak növekedés-törvényének;*

2. összes elemei *az eddig elért legmagasabb fejlődésfokozaton* legyenek s épp ezért *harmonikusan* egészítsék ki egymást;

3. *kiküszöbölendők belőle az összes, a szellemi haladás-túlszárnyalta atavismusok;*

4. nemcsak egyáltalán *ne ellenkezzék az igazi tudománnyal,* hanem éppen mert minden idők legelőrehaladottabb nézeteit olvasztja szerves egészbe, *előreveti világosságát az életproblema legtitokzatosabb rejtvényeire* s ezáltal *megmutatja az exact kutatásnak a helyes utat.*

Így aztán joggal mondhatja, hogy ez a rendszer nem lesz önkényesen kigondolt, nem a szerző subjectiv véleményeit fogja tartalmazni, hanem *egyszerü összeállítása az idők folyamán, természetes evolutiójuk legmagasabb fokán előállott vallásfogalmaknak,* melyek épp ezért harmonizálnak is, mert mind az *eddig elért maximalis szellemi tevékenység termékei.*

Ő csak psychologiai módszerével felismerte, összegyűjtötte s itt-ott logikailag kiegészítette, levonva a levonandó következtetéseket a tudomány tényeivel egybehangzólag.

Mit szóljunk e hatalmas tervezethez, a gondolatok e hatalmas synthesiséhez. Az általános szempontok felismerésében mélyreható s éles ítéleterejét s az egész rendszer összeállításában nem kis synthetisáló képességét kell kiemelnünk. Az *általános gondolatperspectivák ily gazdagságával,* a *tudományos tényeken felépülő józanságával* és *hatalmas egységesitő erejével* oly philosophusnak mutatkozik be itt Czobel, a milyen a mi magyar philosophiai irodalmunkban épp e három jellemvonást tekintetbe véve még nem is volt. Végre is jogunk van, azt hiszem, a derült külsejű anarcsi udvarház gazdájának elmélkedéseit a magyar philosophiai irodalomhoz számitani, mert tudtunkkal magyarul irta nagy művét eredetileg. Hogy mégis németül látott napvilágot, ez csak — sajnos, mindnyájan érezzük és tudjuk — a kedvezötlen körülmények kényszerítő hatását mutatja. Kis magyar közönség és még kisebb szakközönség. Jól tudjuk, de ezen nem segithetünk. Azt hiszem, ő sem haragszik már erre. Az ő gondolatai megérdemlik, hogy mindjárt külföldön, világnyelven lássanak napvilágot. Magyarul pedig sok dolog megjelenik, a mi még nem is érdemli meg mindig a külföldi ismertetést, de nem is éri meg, még ha meg is érdemli.

Ismertetett hatalmas és merész alapterve daczára is tisztában van

Czobel az emberi tudás fogyatékosságával, akár a józan angol gondolkodók. Az absolut igazság természetesen elérhetetlen marad, mondja saját maga, épp mikor e merész gondolatépületet ismerteti. Jövünk — folytatja — és pillanat mulva eltűnünk, hogy ismerhetnők meg az absolutat, hogy is tekinthetnők át pillanat alatt azt a mérhetetlen bonyolult oki összefüggést! Mindazonáltal segít ebben — mondja éles elméje — a *tapasztalatok halmozása* s a *fogalmak természetes növekedése.*

Mélyreható gondolat! Tényleg ha az újabb physiologiai psychologiában jártas volna, — mert ő csak a régit ismeri, a minek hasznát nem tudta venni, — akkor hozzátehetné, hogy épp psychikus gépezetünknek ez a nagyszerű sajátsága, hogy épp halmozni tudja a tapasztalatokat s *a gyakoriabbakat szükségképen mindig erősíteni*, igy *kimasztálni s ezáltal általános fogalmakat kifejleszteni*, ez a nagyszerü sajátsága *leghatalmasabb fegyverünk a megismerésben*, legalább részünkről igy fogjuk fel a dolgot. A psychikus gépezetnek ez a nagyszerü, eléggé meg nem becsülhető sajátsága pedig egyszerüen sajátos anatomiai és physiologiai szerkezetében rejlik.

Ezzel a mechanismussal csakugyan képesek is vagyunk *azt, a mi a jelenségekben folyton ismétlődik, mint legfontosabbat, mint általánost kivonni az egyes jelenségekből* egyszerüen az *ismétlődés physiologiai hatása alapján a psychikus gépezetre.* Mindenesetre nagyon érdekesnek kell tartanunk a működések gyakori ismétlődésének vizsgalatát az uj kisérleti psychologiában, pedig e téren eddig még nem sok történt.

Ismételten Darwint hozza fel Czobel például, hogy ott is, a hol mások csak nagyobb számú hasonló jelenséget láttak, általános törvényt tudott felfedezni. Igazan classikus példa arra, hogy alakulnak ki az általános törvények gondolkodásunkban. Eleinte mindig csak hasonló esetekkel állunk szemben. Ezek egy helyen állandóan ismétlődő hatást hoznak létre psychikus gépezetünkben. A mi bennünk állandóan ismétlődik most már, az lassankint megerősödve, észrevehető, külön psychikus képpé válik s ez lesz a [illegible] általános. Most aztán csak megfelelő magyarázat kell s kész a [illegible] általános törvény. Igazolni fogja azután megint a tapasztalat, de kétségtelen, hogy igy alakul ki.

Természetesen Czobel most csak a régi psychologiát ismeri, pedig rohamos a haladás e téren s talán sehol sem oly érdekes, mint épp itt. Igaz ugyan, hogy a [illegible] és a *törvényfelfedezés* itt adott magyarázatot csak a magamtól vettem, de mindezt általános

physio-psychologiai alapon épitettem fel. Csak Czobel éles látását mutatja azonban, ha ily előismeretek nélkül is oda tapogat, a hol megismerésünk egyik sarkproblemája fészkel.

Ilyen módon találjuk meg „az állandó törvényt a folytonos változásban“ (XXI. l.) s igy van ez a vallások fejlődésének vizsgálatával is. Eredetét s jövőjét nem tudjuk, de fejlődése különféle stadiumait ismerjük, „törvényeit kikutathatjuk s vezérelveit életünk cselekvéseiben alkalmazhatjuk“, ha minden aberratióit szellemi tevékenységünknek, minden atavistikus képzet hagyománybilincsét leszedjük, eltávolitjuk.

A már egyszer tulszárnyalt fogalmak sohasem szolgálhatnak az emberiség javára. Igy van ez manapság a vallással. Sok rettenetesen elavult képzetet, fogalmat tart fenn magában és vesz fel a régiségből, a mely nemcsak felfogásunkkal, tudományunkkal, hanem Krisztus magas erkölcsi elvével is ellenkezik, mondja helyesen Czobel (XXIII. l.).

Már most ő mindezeket az anachronismusokat, mint atavissikus vaczakot ki akarja küszöbölni s úgy akarja megkapni a mi szellemi evolutiónknak megfelelő vallásformulát, a mely egyszersmind „*az exact kutatásnak útmutatója legyen, a haladást igy előmozdítsa*“. Minden vallás ugyanis bizonyos intuitiv sejtelmeket fejez ki, a melyek mindig az illető szellemi evolutiófoknak felelnek meg. De hogy tegye ezt, ha évezredes régiség avult fogalmaival homályositja el s zavarja meg tudatunkat!

Most már itt csak az a roppant nehéz kérdés — szerény véleményünk szerint, — mi maradjon meg? Czobel egyszerűen azt feleli, azok a helyes fogalmak és gondolatok, melyeket nem szárnyalt túl a következő fejlődés. Csak hogy épp ebben látjuk részünkről a szinte leküzdhetetlen nehézséget, a gondolatok e kiválogatásában. Ily régi, de helyes gondolatoknak tartja Czobel például az absolut istenség meghatározásait, az indiaiak és alexandriaiak progressiv lélekelméletét, Krisztus gyakorlati erkölcstanát (XXIII. l.). De mért? Mért helyes az egyik tanitás, mért helytelen a másik? Nemde itt okvetetlenül *tág tere nyílik az egyéni meggyőződéseknek* és különféle *egyéni előszeretetnek.*

Igy a munka másik része egészen más természetű s igy más értékű munka, mint az első rész. Az első rész ugyanis hatalmas darabja az emberi gondolkodás történetének. A különféle vallási fogalmak evolutiója, érdekes és objectiv történeti munka. A másik részben azonban, progressiv vallás czimén inkább *subjectiv, egyéni szinezetű világfelfogással, életphilosophiai* rendszerrel állunk szemben.

És még akkor is ennek az úgynevezett „progressiv" vallásrendszernek meg lesz az a fő és megölő betűjének vehető hiánya minden más ténylegesen fennálló vallásrendszerrel szemben, a mire az őszinte gondolkodó lelkiismeretes pártatlanságával maga Czobel is rámutat, hogy az egész „csak schematikus", „csak főelveket ad", „hiányoznak a concret symbolumok, a mystikus tanitások, szóval mindaz, a mi valami philosophiai világfelfogást megelevenít, a subjectiv kedélyélettel összeolvaszt s élő vallássá tesz".

No ez épp a megölő betűje minden ilyen kigondolt vallásrendszernek, ilyen philosophiai vallásnak. Az embereknek, hiába, *concret vallásos képzetek kellenek.* A gyakorlati élet szempontjából többet ér a legprimitivebb ily concret képzetrendszer, mint a legnagyobb fejlettséget eláruló abstract philosophiai rendszer. *Többet ér, mert többet tud hatni,* mert mint vallásrendszer életrevalóbb. A tényleges vallásrendszerek épp ezekkel a concret képzetekkel tudnak leghatalmasabban *suggerálni* s ezt nem tudja az abstract philosophiai vallásrendszer.

Épp ebben látjuk részünkről az összes ily philosophiai vallásrendszerek s a tényleg fennálló vallásrendszerek közt a fő és el nem tüntethető különbséget: amazok nem tudnak suggerálni semmit; emezek, a ténylegesek, hatalmas suggestiv tényezők. És épp ebben kell találnunk *minden ilyen philosophiai vallásrendszer már előre megállapítható hajótörését* az élet százrétű suggestio-hatásokkal hullámzó tengerén, tudniillik abban a körülményben, hogy abstract voltukkal *nem tudnak hatni, nem tudnak suggerálni,* pedig ott, *az élet e suggestio-tengerén az kell s ezt tudják, erre képesek a concret vallásos képzetek.*

Megpróbálta ezt már más is. *Comte positiv vallása* is ilyenféle vállalkozás eredetileg, mint Czobel progressiv vallása. Igaz, hogy Comte-nak vannak hívei, van is szektája. De e körülmény ne ejtsen tévedésbe. Comte-nak sem volt ilyen hatása, míg az abstract rendszernél maradt. Csak mikor concret vallásos képzetekkel lépett fel, mikor külön naptárt, ünnepeket adott, főpapot is a maga személyében, csak akkor hatott rendszere, mint vallásrendszer.[1] Kant *A vallás a józan ész határain belül*[2] czimű munkája is ily philosophiai vallás-

[1] *Comte. Catéchisme positif.* 1852.
[2] *Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* 1793.

rendszer volna. Kant azonban megmaradt az abstract rendszer mellett, nem is lett gyakorlati szerepe, megmaradt abstract philosophiai kisérletnek, vállalkozásnak.

Mindenesetre nem érdektelen és merész vállalkozás ez az anarcsi udvarház elmélkedő gazdájától s annál érdekesebb, mert új alapon, s ez az ő érdeme, a történeti fejlődés alapján iparkodik megszerkeszteni, mintegy voltakép, a hogy ő felfogja, a vallás evolutiójából kihüvelyezni, magamagától kiugrasztani, kifejleszteni a „progressiv vallást". De ily alkalmas alapon is csak abstract philosophiai rendszer marad ez a „progressiv vallás", a miről maga is panaszkodik. Ehhez aztán azt teszi hozzá, hogy mindaz, a mi igy még hiányzik, tehát ezek a concret vallási képzetkör, a symbolika és mystika „magától értetődőleg a vallásalapitónak van fentartva, a ki hatalmas egyéniségének bélyegét nyomja rájuk s a philosophiai rendszert suggestiv lelkesedésével a nagy tömegnek hozzáférhetővé tegye". Milyen könnyű azt odatenni „magától értetődőleg" . . . no már pedig ha ez hiányzik, ha valamely vallásrendszernek suggestiv ereje hiányzik, akkor az olyan, mint az olyan szindarab, a mit sohasem adnak, vagy mint a ki szinésznek képzeli magát, noha sohasem játszott.

A suggeráló képesség ez a fő a vallásrendszereknél. Természetesen itt oly valamivel állunk szemben, a mit eddig rendesen elhanyagoltak minden téren a tudományban, tudniillik a *suggestióval.* Nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy a mint több emberről van szó, mily fontos szerepe jut a suggestiónak. Hiszen maga a tömegsuggestio tömöriti társadalmi egységekbe az embereket[1] s a társadalmi jelenségekben mindig számolnunk kell a suggestio szerepével, a mit törekedtem már egyszer erősebben kiemelni.[2] Nos a vallásos élet jelenségei nemcsak merő egyéni psychologiai jelenségek, de söt jobbára éppen társadalmi, collectiv psychologiai jelenségek s igy a suggestio hatalmas szerepe itt folyton szem előtt tartandó, akár mint egyéni suggestio, akár mint tömegsuggestio. És épp ezzel nem számolnak az ily philosophiai vallásrendszerek tervezői, gyártói.

Czobel szükségesnek látta a mult fejlődés menetéből igy megszerkeszteni a jövő vallásrendszerét manapság „a minden eszmény

[1] *Dr. Pekár Károly. Az embertömegek psychologiája. Gustave Le Bon* könyvének ismertetése. Athenaeum. 1899. I. II.

[2] *Dr. Pekár Károly. A XIX. század társadalomphilosophiai termése.* Huszadik Század. 1902. 3. 183. l.

aláhanyatlásának korában". Hadd lássunk tisztán! Hadd lássuk a jövő eszményét!

Az így nyert rendszert Czobel sem tekinti véglegesen tökéletesnek, ismereteink haladásával egyes részek tökéletesebbekkel cserélhetők ki, hisz ezért is a neve „progressiv vallás".

A mi most már magát ezt a vallásrendszert illeti, bizony ez nagyon is egyéni szinezetű világfelfogás, a mit mindjárt megértünk, ha eláruljuk írónknak a következő fejlődésfokra vonatkozó egy-más sejtelmeit. Szerinte már most „magasabbrendű képességek csirái vehetők észre, részben mint sporadikus, pathologikus jelenségek, részben mint tehetséges és iskolázott emberek titkos (occultus) ereje. Ezek a távolbalátás, a szellem távolbaható ereje és az intuitiv logika". Czobel már most azt hiszi, hogy ezek a képességek a szellemi tevékenység sokkal magasabb evolutióját fogják létrehozni, mert „ezek általános tulajdonságokká fognak válni s akkor újabb superpositio jön létre s újabb folyamat a szellemi és az imaginativ tevékenység harmoniájára".

Hát az úgynevezett occultista tudományok vesztegették meg szerzőnk eddigi józanságát. Ej, ej, ki lesz kiváncsi ezután a rendszer részleteire? Ki akarná azt tudományosan tárgyalni? Szerzőnk hozzá még azt hiszi, hogy „ez a magasabb psychikai erő" (értsd a fenti occultista tudományok alá összefoglalt sok mindent) gondosan cultiválható s esetleg mint faji tulajdonság az örökléssel állandósítható. Mindenesetre csodabogár még a képzelet birodalmában is.

Czobel szerint a nagy tömeg számára, hogy szellemi-erkölcsi haladását előmozdítsuk, a fejlődésre vonatkozó igazságokat meg kell érzékítenünk mint eszményt, mint vallást, mely őt aztán öntudatlanul a fejlődés ily harmonia-állapotára vezeti, — ez a vallás feladata. Az ily vallás nem sülyedhet merev dogmatismusba, hanem időről-időre javul, tökéletesedik a tudomány új vívmányaival, innen a neve, hogy „progressiv" vallás. Az ily vallás — Czobel szerint — csak motora volna a haladásnak s nem akadálya, mint a tényleges vallások. Minderre csak ismételjük azt, hogy az ily abstract gondolat-rendszer még nem vallás s éppen nem képes arra, a mire a tényleges vallások képesek, tudniillik vallásos érzést suggerálni.

Vallásrendszere szól először is az *istenségről* (II. 1—34.), mely végokot a világegyetem középponti erőforrásában találja, oly nagyságú és olyan erejű öntevékeny rezgésközéppontban, mely az anyag egész tömegét áthatja s megeleveníti. Azután szól a *levés* problemá-

járól (34—55.). Az örökkévaló középponti erő indítja meg az anyagban az evolutiót, a mely a maga fokozatos körpályáján végig fut. Hosszú *lélekelméletet* ad (56—258.), mely nagyjában a Krisztusi lélekelmélet, alkalmazva mint progressiv vagy evolutionista lélekelmélet. Szintén hosszan fejtegeti az *erkölcstant* (259—435.) s itt is pontonkint foglalja össze eredményeit. Az ember főfeladatává a szellemi evolutiót teszi. Erre törekedjünk. Ezért kell a harmonikus kedélyélet is. A társadalmi élet is úgy fejlődik, mint az egyéni. Ez is harmoniára törekszik. Az evolutióval együtt jár a társadalmi szabadság. Így különülhet csak ki kellően a társadalom megfelelő rétegeire, pedig ez a főelv a társadalmi fejlődésben. Ezért helytelen az egyenlőség elve. A demokratia tévedés, akadálya az evolutiónak. Az egész evolutio a jobb typusok fenmaradásának aristokrata elvén alapszik. Épp a szabadságban jöhet létre aristokratia. A demokratia csak annyiban helyes, a mennyiben a felső osztályok felemelni kivánják a népet. A szabadság mellett a társadalmi erkölcs főelve a felebaráti szeretet, a testvériség. Így jöhet létre önkéntes cooperatio. A keresztény erkölcstanba beszivárgott zsidó elemek sokat ártottak. Így jött létre a socialismus, a demokratia és a communismus. Fejtegeti még a *külső cultust* (436—484.) és pedig külön a szükséges symbolismust, mely „a voltaképeni vallásalapitó feladata volna", érdekes, hogy „a zord kereszt helyett valami vidám jelképét" szeretné a kereszténységnek, külön szól a szertartásokról és a művészet szerepéről a vallás szolgálatában, hatalmas tényezőnek mondja, a mennyiben önzetlen érzelmeket ébreszt s így a rögtől felemel. Finomitja, mérsékli az érzékiséget. Így hatalmas evolutioeszköz, mint az erkölcsök nemesitője. S végül a *papságról* (484—500.) is szól, mely tiszta szellemi hatalom legyen, ne külső hatalom. Záró megjegyzéseiben iparkodik az egész rendszert összefoglalni.

Még sem vesztegették meg tehát annyira az occultista tudományok s vallásrendszere is elég érdekes s nem annyira progressivnek, mint inkább az *evolutio vallásrendszerének* volna nevezhető. Mindenesetre sokkal problematikusabb értékű egyrészt egyéni szinezete, másrészt hiú kisérlete miatt, mint a hatalmas perspectivát adó első rész, melyben a vallások evolutiójáról hatalmas képet rajzolt. A második rész csak subjectiv visszhangja az első részben ismertetett evolutio objectiv rajzának.

Nem tekintve tehát, hogy mennyire egyéni szinezetű ez a rendszer s hogy gyakorlati szempontból mily hiú kisérlet, maga a rendszer mint philosophiai gondolatszövedék eléggé érdekes.

Mindent összefoglalva, dicsérnünk kell az anarcsi udvarház elmélkedő gazdája nagy munkájában a hatalmas gondolatperspectivákat és azt a nagy synthetisáló erőt, mikkel képes volt a vallások evolutióját hatalmas képben megrajzolni, mint művelődésünk kifejlődésének egyik érdekes és legfontosabb darabját. Ebből a nagy synthesisből állította össze aztán a másikat, az ő philosophiai vallásrendszerét, a „progressiv" vallást, melyet joggal az „evolutio vallásá"-nak nevezhetnénk. Az első nagy, objectiv synthesisnek következményekép jelenik meg ez a második, subjectiv synthesis. Ez a vallásrendszer természetesen meglehetősen egyéni szinezetű s gyakorlati szempontból pedig hiú kisérlet, mert nélkülözi a tényleges vallások egyik fő sajátságát, hogy tudniillik suggerálni tudnak, suggerálni vallásos érzéseket. Lévén azonban a jelen munka csak egy része az anarcsi udvarház elmélkedő gazdája még nagyobb gondolat-perspectivákat felölelő nagy munkájának: a *Művelődés Genesisé*-nek, ha szerzőnk eddig sok helyen csodálható józan és éles elméjét az occultista tudományok nem fogják megvesztegetni, sok érdekeset várhatunk tőle s épp azért azzal a bucsúzó szóval köszöntünk el az itt ismertetett munka szerzőjétől: várjuk a folytatást!

Dr. Pekár Károly

*

Gumplovicz, **Die sociologische Staatsidee.** Zweite vermehrte Auflage. Innsbruck (Wagner'sche Universitätsbuchhandlung) 1902. 224 lap. Ára 4.80 korona.

Szerző, a gráczi tudományegyetem tanára, egyik ismert nevű művelője a sociologia legújabb és legifjabb tudományágának. Műve azelőtt 8 évvel a gráczi egyetem ünnepi irataként jelent meg. Ismertebb i. v. művei sociologiai államelméletének épületkövei gyanánt a 80-as és 90-es években „Rechtsstaat und Socialismus", „Der Rassenkampf", „Grundriss der Sociologie", „Sociologie und Politik" és „Sociologische Essays" cz. alatt jelenek meg.

Műve előszavában örömmel jelzi a szerző, hogy ma már „a sociologia nem parlagon heverő tudománymező", söt inkább, mint *Ratzenhofer* és *Wards* példája igazolja, „derék munkásai és bátor úttörői vannak már a sociologia összes tudományágainak".

Műve 7 fejezetben építi föl a sociologiai államesztmét, a melynek elsejében közelebbről „az ismeret fokozatait", másikában „az államesztméket", harmadikában „a sociologiai államesztmét", negyedi-

kében „az államesze fejlődési történetét", ötödikében „annak tényleges alapjait", hatodikában „a sociologia-történeti felfogást" és hetedikében „a socialis suggestiót" ismerteti. A mű befejezésében „necrologot" ír „a modern jogállamnak".

A első fejezetben *„az ismeret fokozatai"* cz. alatt mindenekelőtt arról szól, hogy „az igazság zsákutczába jutott". Bismarck véget vetett a theologiai jellegű államtudománynak, de vége van „a nép souverainitása" elméletének s az általa képviselt „összakaratnak" is. Az állam „hatalom", mondja Spinozával egyezőleg, a mely különböző anyagi és erkölcsi tényezőkből van összetéve. E való tényezők megvizsgálása s azokból sociologiai alapon az államesze fölépítése a sociologiai államtudomány egyik elsőrangú feladata. Majd azt fejtegeti, hogy a tudomány előtt egyedül a sociologiai államesze igazolható s állást foglal a theologiai, rationalista és természettudományi felfogással szemben. A theologia, az emberi értelem és a tiszta természettudomány ingatag alapjain az államesze föl nem építhető. Igazolják azt *Montesquieu*, *Buckle* és *Schäffle* óriási kisérletei, kik helytelenül alkalmazzák az egyéni élet törvényeit a socialis térre. E subjectiv felfogások mellett *Comte* és *Spencer* fejlődéstörvényének sincs nagyobb jelentősége a sociologia tudományában.

A második fejezetben *„az államesze mékkel"* foglalkozik a tudós szerző. Az államesze nem lehet más, mint az állam lényegéről, czéljairól és feladatairól alkotott eszme, s *Bluntschli* és *Mohl*-al szemben a szerző csakis „antik és modern államesze" között tesz különbséget. S itt közelebbről behatóbban és éles kritikai érzékkel fejtegeti a theol., patrimoniális és rationalista államesze mét, s a jogtudomány és a sociologia, a socialista és a nemzetgazdasági államesze me, s a socialismus és a sociologia egymáshoz való viszonyát. Szerinte az állam a történelem egyetlen tárgya, s ellentétes különbség van sociologia és államtudomány, és sociologia és jogtudomány között. Első a csoportokban való élet („Hordenleben"), aztán következik az állam s csak így a jog. E tekintetben sokat köszönhetünk *Aristoteles*, *Macchiavelli*, *Montesquieu*, *Spencer* és legújabban *Ratzenhofer* műveinek, a többi rengeteg irodalmat — szerző szerint — bátran mellőzhetjük. Egyedül a sociologiai államesze me lehet irányadó. Az állam elsősorban socialis tényezőkből áll s csak másodsorban gazdasági szervezet. S itt élesen vonja meg a socialismus és sociologia határait, a melyeknek zavaros felfogása *Engel* műve. A socialismus pártprogramm, míg a sociologia az emberi társadalom elmélete. A sociolo-

gia mint tudomány sohasem lehet socialista, mivel az emberek egyenlőségének eszméje ellentétbe jön a való élettel s így soha meg nem valósítható Végre állást foglal a szerző *Nietzsche* és *Wille* anarchista államelméletével szemben is, mivel az erőszak elve helyére a szabad társulásnak kell lépnie. Az anarchista álameszme „utópia" vagy „államregény", a melynek legfeljebb a képzelet és a költészet világában van helye.

A harmadik fejezet tárgya „*a sociologiai álameszme*". Ez álameszme nem államot és társadalmat reformáló, hanem csakis ismeretet fejlesztő jellegű, mely, mint ilyen, a jogot nem az egyénből, vagy egy fictiv jellegű összakaratból, hanem az államot alkotó socialis tényezők küzdelméből vezeti le. A sociologiai álameszme ennélfogva annak a beismerésén alapul, hogy minden gazdasági vagy socialis hatalom jogi uralomra törekszik. Csakis ez a felfogás biztosítja az államtudományt objectiv tudományos alapon a subjectiv felfogások zavarával szemben. Az álameletet alkotó factorok csakis a sociologiai álameszme alapján érvényesülhetnek. A sociologiai álameszme történeti eredetében és socialis alkotórészeiben fogja föl az államot, mely alkotórészek összekötő kapcsait a jog és a törvény mellett az erkölcs, a morál, a vallás és a nyelv képezi. E tényezők közötti harmonia létesítése a való élet követelménye s a sociologia tudományos igazságának a bizonyítéka. A sociologiai álameszme alkotó elemeinek tényleges valósága, s e valóságnak az európai nemzetek államböcseletében való gyökerezése képezi a további fejezetek fejtegetéseinek a tárgyát. Még megjegyezzük, hogy a 3-ik fejezet behatóbban méltatja *Ratzenhofer* politikáját és *Löbell* történeti felfogását.

Majd egy történetkritikai fejezetben *Stein Lajos* berni hazánkfia „Socialphilosophie" cz. ismeretes művéhez hasonlóan „*a sociologiai álameszme fejlődési történetét*" ismerteti. Hogy a sociologiai álameszme oly későn fejlődött ki, annak a történeti, anthropologiai és ethnographiai hiányos ismeret s a természettudomány fejlődése útján elért u. n. monistikus világnézet az oka. A görögök államböcseletében *Platon*-nál és *Aristoteles*-nél van némi állami sociologiai felfogás, míg ellenben a rómaiak kizárólag a jog elvéből vezették le az államot. *Augustinus*nál és a középkorban az állam „a bűneset folyománya és szükségképi rossz", vagyis profán valami. Már *Macchiavelli* különböző államformái „az állami socialis elemek küzdelmének eredményei", s így az újabb kornak ez a leggeniálisabb politikai Aristotelese közel volt ahhoz, hogy az állami életben egy socialis természettörvénynek ural-

mát és fejlődését lássa. *Fergusson* művének a sociologiai álameszme szempontjából nagyobb tudományos jelentősége van, mint a hiresebb és kiválóbb *Montesquieu* „A törvények szelleme" cz. művének. A szerződés elmélete s a sociologiai felfogás között sajátságos lebegő állást foglalt el *Kant*, a ki az emberiség socialis fejlődésében már természeti processust látott. Atomista álamelmélete és anthropocentrikus világfelfogása azonban nem engedte meg neki a socialis természettörvény s e természettörvényi küzdelem helyes értelmezését, illetve a sociologiai álameszme következetes fölépítését. *Haller* is csak sejtette az álamalkotás természettörvényét, a melyet aztán a történeti, moralis és socialis térre ügyesen alkalmazott *Comte* a maga positiv bölcseletében. A socialis fejlődés természettörvényi processusának felismerése azonban csak egyik alkotó eleme a sociologiai álameszmének, a melynek a maga összes alkotó elemeiben való felismerése és lehető kiépítése legújabban a franczia *Fouillée* és *Scherer*, s a német *Ratzel* és *Ratzenhofer* érdeme tudományunk történetében.

A következő fejezet „*a sociologiai álameszme tényleges alapjairól*" szólt s itt közelebbről ismerteti az emberiség fejlődését, az álam- és jogalkotást, a constitutionalismust s az állami fejlődést. Az emberiség kifejlődése tekintetében szerző a monogenismussal szemben az u. n. polygenista felfogás hive, s az álamok keletkezését „a heterogen embercsoportozatok összetalálkozására" alapitja. Tapasztalati tény s ezt már Aristoteles is sejtette, hogy az élet feltételeinek különfélesége döntő, képző és átalakitó befolyással van az emberek szokásaira, erkölcseire és jellemére. E kérdéssel főleg „Rassenkampf" és „Grundriss der Sociologie" cz. művében foglalkozott behatóbban a szerző. Az álamalkotás legelső tényezői azok a harczias hordák, a kik rablókból háborúskodó egyénekké váltak. Két heterogén hordának találkozása az első ismertető jele az állami közösség megalakulásának, mely harczias hordának további kifejlődése az u. n. „Culturherde". Itt dicséróleg emliti meg szerző I. István királyunknak ama bölcs mondását, a mely szerint „unius linque, uniusque moris Regnum imbecille et fragile est". Ez magyarázza meg azt a körülményt, hogy a cultura előtti harczias álamalkotások „ephemer" s a culturalis álamalkotások „stabilis" jellegűek. Ez álamalkotás egyik természetes folyománya a királyság, a meghóditott területnek a győzők között való felosztása s a nagyok gyülekezése. Ezen a ponton a legtermészetesebben megfigyelhetjük *a jognak socialis keletkezését*, S az erőszaknak a jogra való sociologiai átmenete teljesen analog

az anorganikus substantiának az organikusra való természettudományi átmenetével. S mivel az emberben a socialis ösztönök mindig erősebbek az egyénieknél, az uralkodó az állammal sohasem azonosítható s nincs értelme a „voluntas regis suprema lex" elvének a politikában. Közelebbről a constitutionalismus nem más, mint az uralkodó akaratéletének törvényes szabályozása, a melynek legtökéletesebb alakja az angol, lengyel és a magyar alkotmány. S a sociologiai álameszme keletkezéséből egészen természetesen következik annak további fejlődése, illetve a heterogen elemek küzdelméből azok kölcsönös jogkörének törvényes szabályozása. Ebben áll éppen a sociologiai álameszme lényege és jelentősége, hogy az államban az önmaguk ellen folyton küzdő socialis alkotóelemek sokaságát látja, a melyeknek sokoldalú kölcsönös küzdelmében aztán folyik le az államnak élete s annak folytonos haladása és kifejlődése. Az állam tehát nem egy jogeszmének megvalósulásával, hanem socialis elemek szervezésével azonos, úgy hogy a jog ugyan központja, de nem kiinduló-pontja és forrása az államnak. S a socialis fejlődés eredményei a mindig tökéletesebb álamalakulások, a melyeknek megvalósulásában aztán több-kevesebb jelentősége van az emberek teljes egyenlősége, szabadsága, anyagi jóléte és igazságossága eszméinek.

Az utolsóelőtti fejezet *„a sociologiai történetfelfogásról"* szól. A sociologiai álameszméből benső szükségességgel következik a sociologiai történeti eszme, mely nem más, mint a sociologiai felfogás átvitele az államról a történelemre. Itt mindenekelőtt küzd a szerző ama heroista történeti felfogás ellen, a mely szerint a hősök s a nagy emberek csinálják a történetet, s ama *Hegel*, *Marx* és *Engel*-féle nézet ellen, a mely szerint az eszme volna minden történeti cselekvés rugója. Szerinte minden történeti cselekvésnek bizonyos socialis antagonismus, vagyis heterogen csoportozatok küzdelme a tárgya, már akár nemzetiségi, akár socialis jellegű legyen is a küzdelem. Az örökös érdekcsoportozatok küzdelme a történelem egyetlen concret és megdönthetetlen ténye, a melylyel szemben a heroista és materialista felfogás a történeti folyamat megmagyarázására képtelen. Heterogen ethnikai elemek összetűzéséből keletkeznek az államok és minden történet nem más, mint ilyen ellentétes elemek küzdelme. E tekintetben szerző a maga sociologiai álláspontját 3 előkelő névvel, *Wundt*, *Ratzel* és *Ratzenhofer* nevével támogatja. Wundt azt mondja, hogy az államtudomány jövője a sociologiai módszerben van. Ratzel „politikai földrajza" szerint az állam valódi megismerése a jogon

kívül keresendő s végül Ratzenhofer merész rendszeres sociologiai épülete szerint a történet és az állam mint makro- és mikrokosmos állanak egymással szemben, úgy hogy a történet az államok életével s az állam a socialis tényezők viszonyával és életmunkásságával azonos. S miután heterogen elemek küzdelme nélkül nincs történelem, azért az egyének és a csoportozatok u. n. önfentartási ösztöne („Selbstbehauptungstrieb") a történelem egyetlen magyarázó elve, s az emberiség története egy természeti folyamattal azonos. Szerzőnk szerint egyedül a sociologiai történeti felfogás magyarázza meg a politikai fejlődés lényegét s az államalakulások fejlődése történetét, s a politikai egyéniségek nagysága a csoportozatok érzületének, vagyis a milieu-nek elsajátitása és érvényesítése kisebb-nagyobb mértékétől függ. El tehát a történelemből minden individualista felfogással, legyen az a hősök, vagy a népakarat, vagy a néplélek élete! E ponton éles bírálat alá veszi a szerző *Lamprecht* művelődéstörténeti módszerét is és kimutatja, hogy „a cultura nem más, mint gazdasági technikai fogalom, a melynek Rousseau értelmében a morálhoz s a humanitáshoz semmi köze". Ez alapon Gumplovicz sociologiai történeti felfogása nem ismer állandó törvényt s nem ismer idealismust, hanem csakis „ein Gesetz wachsender Machtconcentration" és „unausbleiblicher Macht-Dissolution", a mi nem más, mint macchiavellismus a történelemben. Végül a vallásokról és egyházakról szóló szakaszban a vallást „az idegrendszer physiologiai functióira" s az egyházakat „az emberek szellemi tehetetlenségére" vezeti vissza s kimutatja, hogy itt is „a hatalom központosítása" a fődolog, mint az államalakulásoknál. E ponton természetesen a szerzőt nem követhetjük, s még valami egyébben, „az egy szükséges dologban" is látjuk „a legfőbb jót", mint csupán csak „a dolgok összefüggésébe való belátásban s az igazság megismerésében".

Végül az utolsó fejezet „*a socialis suggestióról*" szól. Váltig hangsúlyozza a szerző, hogy a történelem „nur eine Summe von Gruppen Actionen und Reactionen", a melynek álláspontján az egyén csak egyik alkotó része a csoportozatnak. Az egyén a csoport részéről a socialis suggestio behatása alatt áll, mely is nem más, mint a csoport gondolatainak, nézeteinek és érzeteinek lassú, de biztos beléoltása az egyén gondolatvilágába. Minden egyén, mint a szűkebb vagy tágabb socialis körök egyik tagja, különféle socialis suggestiók részese, mely suggestiónak fölfedezése a psychiatria érdeme s paedagogiai és socialis jelentőségének felismerése a német *Balduin* s

az orosz *Bechterew* műve. A socialis suggestio fontossága kétségtelen, és bizonyos határozott lelkiállapotoknak az akarat mellőzésével való átvitele megdönthetetlen valóság. Összes képzeteink, gondolataink, érzéseink, sőt cselekvőségeink a socialis suggestio eredményei, mely alapon igaza van Aristotelesnek, hogy „az egész előbbre való, mint a rész". Mi azok vagyunk, a miket a csoportozat hatása belőlünk formál s csak különös lángelmék reagálhatnak a csoportozat suggestiója ellen. A csoportozatok mellett az egyház, az állam, az iskola, a tudomány, a művészet, az irodalom és sajtó igen fontos organumai a socialis suggestiónak. E socialis suggestio szükségképi kisérete minden socialis fejlődésnek, mely alapon „az eszmék csak muló visszhangok az emberiség életében". A cultura s az önfentartás érdeke egyik mozgató ereje a socialis suggestio terjedésének. E ponton teljesen hajótörést szenved *Hegel* pantheista és *Nietzsche* anarchista világfelfogása.

Végül egy függelékben éles és gúnyoros „*necrologot*" ír a szerző az u. n. „*jogállamnak*". Az „államtudományok kézikönyve" cz. nagy német irodalmi vállalatra való utalással kimutatja, hogy „az u. n. jogállam elméletének alapja tarthatatlan". A Rousseautól származó jogállam eszméjének fölépítői és védői közül éles megjegyzésekkel kiséri *Mohl, Stein, Bähr, Gneist, Bluntschli, Ahrens* és legújabban *Conrad, Wagner, Lewis, Elster* és *Löhning*, mint a kézikönyv szerzőinek irodalmi munkásságát. Főleg élesen birálja *Wagner* „állam" cz. nagyobb tanulmányát a kézikönyvben, s annak azt a fogalommeghatározását, a mely szerint az állam „csak mint a nemzetgazdasági fogalmak és functiók categoriája" jöhet tekintetbe, a mi szerzőnk szerint csak növeli a zavart a mai államtudományban.

A műnek végére jutottunk, a melyből eltérő felfogásunk daczára sokat tanultunk. Könnyen érthető irályánál és fejtegetéseinek meggyőző erejénél fogva Gumplovicz művét a művelt laikus is olvashatja. Szakszerű fejtegetései is világosak és könnyen érthetők. Legfelületesebbek a történelemről, a vallásról és az egyházról szóló szakaszai, de azokban is sok az eredetiség s az önálló felfogás. A művet melegen ajánljuk a sociologiai tudományt kedvelők szives figyelmébe.

Dr. Szlávik Mátyás.

*

Experimentalis lélektani laboratorium Budapesten.

Nagyfontosságú tudományos intézet alakult meg ez év folyamán fővárosunkban a budapesti gyógypaedagogiai intézettel kapcsolatban: az első magyar kisérleti lélektani laboratorium. Ez esemény nemcsak hazai tudományunk fejlődése szempontjából számottevő jelenség, hanem egyúttal mindennél jobban bizonyítja, hogy mennyire hódít a Wundt által megalapitott experimentalis lélektan eszméje. Ma már általánosan elismerik a tudományos psychologusok, hogy a lélektant is mint positiv tudományt lehetőleg exact megfigyelésekre kell épitenünk, vagyis, hogy kiegészítve a sporadikus és rendszertelen önmegfigyelést a lelki folyamatokat szabatosan ismert feltételek között való, tehát kisérleti vizsgálatnak kell alávetnünk. Ez új módszer tehát nem szünteti meg az önmegfigyelést, mert hiszen mindig a belső tapasztalás képezi a lélektani ismerés forrását, hanem azt lehetőleg szabatossá teszi s ez által már is váratlanul nagy mértékben vitte előre az utóbbi évtizedek alatt psychologiai tudásunkat. De nemcsak rengeteg megfigyelési anyagot köszönhetünk ez új alláspontnak, de hatása alatt a psychologiai kutatás és a lelki élet conceptiója is teljesen átalakult. Hogy csak egy pontot emlitsünk: azon belátást, hogy a lelki élet mozzanatai nem tárgyak, változatlan realék, mint még Herbart is gondolta, hanem szűntelenül változó és módosuló processusok, első sorban a kisérleti lélektannak köszönhetjük, mely azt minden kétséget kizárólag megállapitotta.

Ilynemű vizsgálatokat van hivatva szolgálni az újonnan megnyilt intézet. Megalapitója dr. Ranschburg Pál fővárosi idegorvos, ki már több év óta fáradozik, hogy hazánkban is érdeklődést keltsen a kisérleti lélektan iránt s önmaga is több érdekes tanulmányt tett közzé e disciplina köréből. Wlassics Gyula vallás és közoktatásügyi minister pedig nemcsak megfelelő helyiséget bocsátott az új intézet rendelkezésére, hanem anyagi támogatásban is részesíti. Szolgálatot vélünk teljesiteni a psychologia barátjainak, midőn a következőkben röviden számot adunk a laboratorium berendezéséről.

A kisérleti lélektani intézet helyisége Budapesten a kisegitő iskola épületében (Mosonyi-utcza 8. sz.) van s egy tágas, szellős és világos teremből áll. Ablakai az udvarra nyilnak, úgy hogy az utcza zaja csak kevéssé zavarja csöndjét. Az intézet felszerelése ugyan még csak a kezdetén van, de már is jóval felülmulja műszereinek számával pl. a párisi Salpetrière lélektani laboratoriumát.

Különböző physiologiai változások graphikus fölvevésére szolgál egy kymographion Marey-féle segédkészülékkel, mely egy óramű által forgatott tengelyre írja fel automatikus úton a különböző változásokat registráló görbéket. E készülék bővebb leírását minden élettani kézikönyvben megtaláljuk.

A kymographion különböző alkalmazására szolgálnak a sphigmograph (érlökésjelző), a pneumograph (légzésjelző) és a Mosso-féle plethysmograph (kartérfogatmérő), melyekkel az eddigi kutatás is már szép eredményeket ért el különösen a figyelem és az indulatok megfelelő physiologiai változásaira nézve.[1] Hasonló czéloknak szolgál az ergograph (izomfáradásmérő) Lehman koppenhágai egyetemi tanárnak külön e példányra most először alkalmazott javitásával.

A kéz mozgásának és reszketésének három dimensióban való felvevésére szolgál a még kevéssé elterjedt Sommer-féle készülék.[2]

Érdekes készülék a Ranschburg-féle mnemometer, melyet az intézet tulajdonos-vezetője talált fel s eddig a legalkalmasabb készülék a felfogás, emlékezés valamint a képzettársitás tüneményeinek vizsgálatára. Principiuma röviden az, hogy egy szigorúan szabályozható metronom működése által villamos áramkapcsolat közvetitésével bizonyos, határtalanul variálható látási ingerek (számok, betűk, szótagok, szines pontok, stb.) állithatók a szemlélő elé tetszésszerinti időre, a mi által alkalom nyílik az ingerek percipiálásának és appercipiálásának körülményeit és feltételeit meghatározni.[3] Előnye az e czélra eddig használt tachystoskoppal[4] vagy a Marey-féle dobbal szemben, hogy az exponálási idő általa jobban szabályozható. Hasonlóképen egészen új a Stern-féle hangvariator, mely az akustika összes physikai és psychologiai jelenségeinek demonstrálására s tanulmányozására szolgál.[5]

[1] V. ö. G. Sergi: Les emotions. Paris, 1901. 118. s k. ll. és W. James: Principles of Psychology. London 1901. I. k. 434. II. k. 442. ll., valamint legújabban W. Gent: Volumpulskurven bei Gefühlen und Affecten. Phil. Stud. v. Wundt. XVIII. k. 715. l.

[2] Leirását l. Sommer: Lehrbuch der psychopathologischen Untersuchungsmetoden. 1899. 97. l.

[3] E készüléket dr. Ranschburg a M. T. Akadémiában is bemutatta. Tüzetes leirását l. Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie (hrsg. v. C. Wernicke und Th. Ziehen) X. k. 321. l.

[4] Leirását l. Wundt: Grundzüge der physiol. Psychologie 4. kiad. 1893. II. k. 291. l.

[5] Leirását l. Stern: Der Tonvariator. Zeitschrift f. Psychologie u. Physiol. d. Sinnesorgane. XXX. k.

A kisebb készülékek közül a következőket találjuk a laboratoriumban: egy Gärtner-féle tonométert (véredényfeszültség-mérőt) stereoskop modellt Brewster szerint a stereoskopia összes tüneményeinek feltüntetésére, Ludwig-féle troposterеoskopot a mélyenlátás jelenségeinek demonstrálására. Azonkívül az intézet bír egy készüléket a Weber-féle törvény optikai feltüntetésére, egy apparatust a simultan és successiv szénellentétesség tüneményeinek demonstrálására, továbbá egy óraművet szines korongok különféle sebességgel való hajtására, végre még két készüléket, melyek egyikével, a hallhatóság határai, másikával a szaglásérzék tüneményei vizsgálhatók.

Szemmellátható, hogy az intézet felszerelése máris igen szép s egy Hipp-féle chronoskop kivételével az összes fontosabb psychophysiologiai műszerekkel rendelkezik. Talán nincs messze az idő midőn hazánkban is felvirágzik az experimentalis lélektan s ezen a téren is kiveszszük részünket a nagy culturnemzetek munkájában.

Dr. Pauler Ákos.

*

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par *Th. Ribot.* XXVIII. évf. 1—4. f.

Az *első füzetben Dr. Sollier A belső önszemlélet* (l'autoscopie interne) czimű értekezésében egy, már a régi hypnotiseurök által ismert, de épp a hozzája fűzött kalandos magyarázatok folytán feledésbe merült tüneményt vizsgál. Némely hypnotizált egyén ugyanis saját szervezetének belső berendezéséről, egész a mikroskopikus részletekig bizonyos perceptióval bír. Szerző három ily esetet elemez saját megfigyelése köréből; mindháromnál fiatal hysterikus nőkről van szó. Hypnosisba merülve e betegek véredényeikről, a szív, máj, tüdő belső szerkezetéről s ezek élettani folyamatairól meglepő hű képet festenek közvetlen visio alapján, söt egyikök a vér mikroskopikus elemeiről is számot ad. A körülmények csalást vagy önámítást kizárnak s igy e tüneményt valamiképen meg kell magyarázni. Mindhárom betegnél nagyfokú hysteria van jelen, mely különösen visceralis zavarokban nyilvánul. A belső önszemlélet mindig csak hypnosisban jelenik meg, még pedig abban a pillanatban, midőn a hypnotizáló az előbb érzéketlen testrészek sensibilitását ébreszti fel suggestio által, a midőn tehát az éber állapotban ép a hysteria által kiesett organikus működés helyreáll. E tünemény csak első tekintetre csodálatos, mert

tekintve azt, hogy szervezetünk állapotáról mindig van valamelyes tudatunk, e jelenség csak fokozati különbséget mutat a normalis közérzettel szemben. A belső önszemlélet minden szervre kiterjedhet. Az a körülmény, hogy a percipiált dolgok meglehetősen homályos kifejezésekkel adatnak vissza, arra enged következtetni, hogy a betegek *nem látják* valóban belső szerveiket, hanem csak *érzik* azokat s olyasféle történik tudatukban, mint midőn behunyt szemmel tapogatózunk s az érintett dolgokat rögtön optikai képekbe forditjuk át. A belső önszemlélet világosságát csak fokozatosan éri el és akkor tünik el, midőn az érzékenység és a szerv normalis functiója visszatér. E tünemény magyarázata tehát nem ütközik nehézségekbe, mert hiszen elismert dolog, hogy a suggestio hathat oly visceralis részekre is, a melyek normalis körülmények között nincsenek hatalmunkban. Voltaképen tehát nem a közérzet intensitása fokozódik a kérdéses állapotban, hanem csak új területekre terjesztetik ki. Mindebből pedig nemcsak az következik, hogy kóros körülmények között saját szervezetünkről csodálatosan világos képünk lehet, hanem hogy a „suggestio" szóval jelölt tünemények nem sui generis új jelenségek, hanem csak a normalis tünemények bizonyos elváltozásai által jönnek létre.

F. Paulhan befejezvén *Az affectiv emlékezésről* szóló tanulmányát azon változásokat vizsgálja, a melyeken az emlékezetben conservált érzelem keresztül megy. Számos esetben az emlékezetben megtartott érzelem intensitásban *növekszik* és megtisztul, a mennyiben az idegen elemek eliminálódnak belőle. Az érzelem intensitásának növekedését úgy magyarázhatjuk, hogy az affectiv emlékezésnél nem hatnak zavarólag oly képek, a melyek az érzelem realis átélésénél mintegy gátlólag hatottak. Ezzel függ össze a mult idők eszményitése is. Ez átalakulások, a melyek által az emlékezetben conservált érzelem lassanként elveszíti emlékezeti jellegét, az átélt érzelmek organisatiójának kezdetét jelzik, a mennyiben ezáltal gondolkozásunk, érzésünk és cselekvésünk szerves részeivé lesznek s ez által válnak hasznosakká a jövőre nézve. Van azonban eset midőn az affectiv emlék *mint ilyen* utilizálódik, a mennyiben a sentimentalis egyének elmult idők boldog napjaiban gyönyörködnek s egy részben eszményi világot alkotnak maguknak. A társadalmi életben is megtaláljuk az affectiv emlékezés aequivalenseit mint a minők a történeti művek, ünnepek, emlékszobrok, régi műkincsek stb., a melyek elmult idők érzelemvilágát vannak hivatva időnként feltámasztani.

W. M. Kozlowski befejezi *A kiterjedés lélektanát* vizsgáló tanulmányát. A kiterjedt világ fogalma az érzékelés három sphaerájának synthesise által a következő elemekből szövődik össze: 1. a massa, a mely a tapintási érzetek hypostasálása 2. az erő, a mely az izomérzet hypostasálása által jő létre 3. a forma, a mely a színérzetek által van qualitative meghatározva. Ez elemekből öntudatlanul alkotjuk meg szemléleti világunkat, melynek tudományos elemzésénél ugyancsak oly postulatumokra építünk, a melyek a szemlélet psychologiájában gyökereznek. E postulatumok a következők 1. a physikai erők egysége 2. az anyag egysége 3. az actio és reactio egyenlősége 4. az anyag áthatlansága. A külvilág képe nemcsak perceptiónknak, de activitásunknak is eredménye: az előbbi a massa és a szín, ez utóbbi pedig a térbeliség képét eredményezi.

A *második füzetben F. Rauh* értekezését találjuk *A logika szerepéről a morálban.* Az erkölcsiséghez bizonyos következetesség is szükséges: bizonyos erkölcsi meggyőződéshez való ragaszkodás. Legyen bármily tartalma is valamely erkölcsi törvénynek, a derék ember, ki annak helyességéről meg van győződve, annak megfelelőleg cselekszik. Az erkölcsi gondolkodás szabálya tehát a nem-ellenmondás s az erkölcstelenség első jele az önmagának való szándékos és érdekből fakadó ellenmondás. Szerző a továbbiakban a kötelességek hierarchiájának létrejöttét valamint az erkölcsi szabványok általánosítását vizsgálja.

A. Binet: Gondolkozás képek nélkül. Szerző ama régi kérdést veti föl: vajjon tudunk-e képek nélkül gondolkozni? Elsőben egy hallott szó után fölmerülő képet vizsgálja s számos megfigyelést közöl, a hol a szó megértésénél nem merül fel szükségképen valamely kép a tudatban, vagy pedig a kép csak kis részét képviseli a gondolat tartalmának. Hasonlóképen valamely mondat megértésénél nem mindig merül fel megfelelő kép s szerző egy esetet sem talált, midőn a felidézett kép aequivalense lett volna a mondat értelmének. Sőt gyakori eset, hogy a felmerült képek egészen más természetűek, mint a minőt a mondat értelme kivánna. Bizonyos ellentét áll tehát fenn a gondolat gazdagsága és az azt kisérő képsor szegénysége között. Ha csak e képeket tekintenők, a hallott és megértett mondatok értelmét lehetetlen volna reconstruálni. Nevezetes továbbá, hogy a mondat megértésénél felmerülő kép néha épp a gondolat legjelentéktelenebb részét illustrálja. Hasonlót tapasztalt szerző, midőn valamely eseményt mondatott el és feljegyeztette a felmerülő képeket s így

arra a következtetésre jut, hogy a felmerülő képek csak olyanformán képviselik a gondolatot, mint a hogy valamely könyvben öt kép illustrál húsz lapnyi útleírást. Bizonyos tehát, hogy számos egyénnél a képnek nincs azon elsőrendű szerepe a gondolkodásban, mint a minőt elméleti okokból neki tulajdonitottak. A kép csak egy kis része ama complex tüneménynek, a melyet gondolatnak nevezünk. Gondolkozni tehát nem csak annyit tesz, mint képeket tudatosítani s a figyelem is több, minthogy valamely kép intensivebbé válik a többinél. A kép csak symboluma de nem egész valója a gondolkodás tartalmának.

G. Rageot Az affectiv élet küszöbéről értekezik s a gyermek-psychologia alapján vizsgálja az indulat keletkezését és természetét. A gyermek eredeti tudata affectiv természetű s tartalmát eleinte a fájdalom képezi, melyet nem sokára a gyönyör követ. Ez utóbbi eleinte negativ, vagyis csak a fájdalom megszűnésében áll, utóbb positivvé válik, a mint a szervezeti activitásból fakad. A specialis érzékek kifejlődésével a gyönyör perceptiv jelleget ölt s evvel megszűnik a tiszta affectivitás korszaka: az indulat ezentúl csak a képzet-élet fátylán keresztül jelenik meg a tudatban s ez képezi vizsgálatának legnagyobb nehézségét. Azon kérdést vizsgálva, hogy mily változásokon megy át a tiszta affectivitas a további fejlődés folyamán, szerző arra az eredményre jut, hogy élettanilag az indulat egyéb organikus folyamatokba beilleszkedve jelenik meg, miközben ugyanazon physiologiai tüneményeket a legkülönbözöbb okok is elöidézhetik. Lélektanilag az indulatot valamely perceptiv művelet tételezi fel s igy általánosságban mondható, hogy mindannyiszor indulat keletkezik, valahányszor valamely lélektani állapot a szervezetben ugyanolyan változásokat idéz elő, mint a minőket organikus mozzanatok is okozhatnak. Lehetetlen megállapitani a gyermeknél oly szervezeti nyilvánulást, mely eredetileg csak egy sajátos indulatra volna jellemző. Valamely indulat nyilvánulatai átvihetők más affectusra is, úgy hogy e téren bizonyos általánositási folyamattal találkozunk. Az indulat, mely eleinte csak a szervezet állapotának reflectorikus kifejezése a fejlődés folyamán fokozatosan a képzetek befolyása alá kerül. Végül fölveti szerző azon kérdést, vajjon az indulat James-féle peripherikus magyarázata képes-e az indulat természetét megvilágitani? Az affectus fejlődése azt bizonyitja, hogy semmi sem változékonyabb, mint valamely indulat organikus nyilvánulata s azt mutatja, hogy az előbbi mindenekelőtt ideo-motorikus mozzanat. A gyermek-psychologia nemcsak azt mutatja, hogy az indulat complex tény, de hogy késői tünemény

az érzettel, fájdalommal és a közérzettel szemben, tehát ezeken kivül egyéb feltételei is vannak. Organikus érzetek csoportja még nem eredményez indulatot. A kiabálás, sirás, reszketés egymaga még nem szüli a félelem indulatát, mint James elmélete kivánja, mert hiszen ugyanezen szervezeti tünemények pl. a haragnál is előfordulnak. Az indulat egy dynamikai synthesis psychophysiologiai megjelenése, akár a dissolutio akár a kialakulás stadiumában, tehát egyaránt intellectualis mint mechanikai jelenség s igy távol attól, hogy csak peripherikus változások visszhangja volna, inkább a lelki activitas egy módja s a tudat legegyénibb mozzanatát képviseli.

A *harmadik füzetben F. Le Dantec Ösztön és szolgaság* czimén az állatok társadalmi életének némely mozzanatát vizsgálja. E czélból az akarat és ösztön fogalmait állapitja meg. Physiologiai szempontból tekintve valamely szervezetben akkor lép fel akarati folyamat; ha valamely bárhonnan jövő ingertől származó idegáram az idegrendszer oly részein halad át, a melyek még nem önálló idegközpontok, mindannyiszor tehát, ha az eredmény bonyolultságánál fogva nem előremondható. Az idegen szemlélő ilyenkor akaratot, illetve szabadságot tesz fel, mely két fogalmat szerző azonositja. Ily folyamat háromféle eredménynyel járhat, ú. m. az idegáram vagy nem ütközik akadályba (a cselekedet végrehajtatik), vagy valamely más functióval találkozik s ez utóbbi által meggátoltatik, vagy végre az idegáram elvész az idegrendszer nem önálló góczaiban s bizonyos residuumokat hagy hátra. Az absolut akarat épp oly illusio, mint az absolut szabadság. Az akarat nem is jelent egyebet, mint az egyéni szellem reactióját, a mely kor és individualitas szerint változik. Az akarattal szemben az ösztön physiologiai szempontból a szervezet azon képességeinek összesége, a mely az idegrendszer önállósult góczaitól függ. Az ész pedig ebből a szempontból a szervezet azon képességeinek összessége, a mely az idegrendszer módositható részeinek functiójától függ. Ész és ösztön között tehát nincsen merev határvonal, mert az ösztön nem egyéb, mint megszokott és átöröklött cselekvési mód, a melyek mind egymásután szereztettek meg a faj életében. A szabadság abban áll, hogy a szervezet természetének megfelelőleg cselekszik.

G. Canteclor Az új philosophia és a szellem élete czimű értekezésében az új positivismussal foglalkozik Le Roy egyik értekezését birálva s arra az eredményre jut, hogy Kant kriticismusa alapelveiben és módszereiben ma is érvényben van és a tudományok haladásával fejlődni képes.

L. Winiarski: A legkisebbb erőkifejtés elve, mint a társadalmi tudományok alapja. Nem biologiai, hanem mechanikai szempontból kell a társadalmat tekinteni, mert hiszen a szervezet nem öleli fel a természet minden formáját, míg a mechanikai törvények a legnagyobb általánossággal birnak. Szerző a társadalom mechanikáját iparkodik megállapitani abból indulva ki, hogy az élet őstörekvése az éhség és szerelem, alaptörvénye pedig a biologiai energia maximalis kielégítése a melyet a legkisebb erőkifejtéssel iparkodik elérni. A tulajdon ebből a szempontból azon törekvés eredménye, melynélfogva éhségünket nemcsak pillanatnyilag, hanem a jövőben állandóan és rendszeresen is ki akarjuk elégiteni. A nemi ösztön hasonló rendszeres kielégitésének törekvése eredményezi a családot. Tulajdon és család tehát az alapélettörekvések kielégitésének egyensúlyát képviselik. A társadalmi evolutiónak is lényege a tulajdon és a család fejlődése. Ez alapon birálja azután szerző Spencer fejlődési formuláját.

A *negyedik füzetben C. Bos* tanulmányát találjuk *Az intellectualis érzelmekről.* Már az érzetben két elem van: repraesentativ és affectiv. E kettő a valóságban egységes képlet. Gyakran az affectiv elem hasonlósága összekötő kapocs gyanánt szolgál heterogén érzetek associálódásánál pl. a szines hallás tüneményeiben. Képkapcsolatok is jönnek létre ily alapon. Az érzelmi elem a magasabb értelmi működésekben is nagy szerepet játszik az úgynevezett logikai érzelmek alakjában, a minők az azonosság, az ellenmondás, a kétely, a hiány és a hasonlóság érzései. A psychopathologia is mindenütt igazolja az érzelem primarius voltát az érzelmi élettel szemben, a mennyiben az elmebetegségek alapját az affectiv élet elváltozásaiban mutatja ki, melynek az értelmi mozzanatok (phobiák. fixa ideák) csak változékony symptomái.

F. Le Dantec befejezi *Ösztön és szolgaság* czimű tanulmányát. Legtöbb esetben nem tudjuk elképzelni, hogy mi indítja az állatokat társas együttlétre annál kevésbbé, mert ez néha érdekük ellen van, mint pl. némely halfajnál. Minden ez irányban megkisérlett magyarázat anthropomorphikus, vagyis a mi fejlett társas életünk motivumaiból akarja sokkal alsóbbrendű állatok socialitását megfejteni; e téren csak feltevésekre vagyunk utalva. A különböző állatfajok társadalmi élete is nagyon eltérő, mindazonáltal két kategoriába oszthatjuk nyilvánulatait: az egyikbe azok tartoznak, a melyekben az egyének külön functiókra vannak adaptálodva, pl. a méheknél, hangyáknál, míg a

másikba azon társadalmak tartoznak, a melyeknél kivéve a sexualitást az egyének morphologiailag egyenlőek. A polymorphismus azonban nem mindig kapcsolatos a társadalmi munkafelosztással. A méhek együttélése nem hasonlitható az emberekéhez, mert pl. a munkás csak egyféle functióra képes. A méhek társadalmának merev tagozódását tehát ez állatok psychikai egyszerűsége engedi meg, melyet a felsőbbrendű állatoknál már nem találunk. Ez utóbbiaknál a szaporodás különbözősége s igy a mindkétnemű szülőtől való öröklés, melylyel még atavismusok complicálnak úgyszólván végtelen számúvá teszi az egyéni variatiókat. Ennyiben a nagyobb értelmi fejlettség a társadalmat tökéletlenebbé teszi. De az embernél is van valami, a mi halovány mása a méhek szigorúan determinált társadalmi ösztönének, ez az öröklésileg állandósult társadalmi érzés: az erkölcsiség. Ennek gyöngeségét az emberi társadalomban positiv törvények támogatják, a melyek az egyéni szabadságot is korlátozzák. Ez eszmék egyike az egyenlőség, a mely azonban természetes korlátokra talál az egyének természeti különbségében.

Dr. Pauler Ákos.

*

Állami beavatkozás és individualismus.

(Írta Dr. Somló Bódog, egyetemi magántanár. Budapest, Politzer Zsigmond és fia kiadása 1903. Társadalom-tudományi könyvtár II. kötet. Ára 4 korona.)

Mily irányban várható a társadalmi fejlődés útja; a mind teljesebbé váló egyéni szabadság, avagy a mind kizárólagosabban érvényesülő állami beavatkozás irányában, vagyis az individualismus vagy a socialismus irányában-e: ez az a kérdés, mely korunk politikai irodalmát a legnagyobb mértékben foglalkoztatja. Méltán; hisz tényleg alig van a tudományos reform-javaslatok és a napi politikának egy oly kérdése, mely ne attól függne, hogy miként válaszolunk a fenti alapkérdésre.

E mellett Európa vezető országaiban ez a problema belevág a legizgatóbb politikai harczokba: a liberalismus és a socialismus küzdelmébe. Ha a küzdő pártok a tudomány ítélő székére akarnak appellálni, első sorban is a fenti kérdéssel állanak szemben. Mi a társadalmi alakulatok tudományosan kimutatható fejlődési tendentiája? Ez a kérdés nemcsak retrospectiv, de prospectiv is. A mélyrelátó

politika nyilvánvalóan alapvető fejlődési erőkkel szembe nem szállhat, hanem az ilyen szélmalom-küzdelem helyett igyekeznie kell az uralkodó fejlődési irányzatok útját előkészíteni, azokat a régibb alakulatokkal lehetőleg harmonikus és lehetőleg a legkevesebb fájdalmat és rázkódást okozó összefüggésbe hozni. Több mint fél évszázada annak, hogy Spencer Herbert is agya és tudása egész erejével állást foglalt e küzdelemben. A *Social Statics*-ben, de különösen a *Man verus the State*-ben a legteljesebb individualismus mellett tört lándzsát. A liberalismus irodalma ezekben a művekben érte el tanai legteljesebb kifejtését, minek az író érzelmeinek heve különösen erős szint és lendületet adott. E munkák fő argumentuma az volt, hogy a socialismus ellentétben van a létért való küzdelem nagy elvével, mely nélkül nincs társadalmi haladás, mert annak korlátozását a visszaesés és a degenerálás fogják követni.

Az elmult fél évszázadban lankadatlanul tovább folyt a két irány küzdelme minden téren: sociologiában, ethikában, közgazdaságban és politikában. E küzdelem eredménye alig lehet kétséges az előtt, ki e terek irodalmait figyelemmel kisérte és röviden így jellemezhető: az individualismus még egyre gyérülő hivei között sem talál többé követőkre spenceri merevségében, míg a socialismns politikai sikereit irodalmi fegyvertárának szinte hihetetlen megnövekedése kisérte.

A könyv, melyről az alábbiakban szó lesz, szintén az itt körvonalazott problemával foglalkozik, még pedig annak két főtárgyával. Az egyik az állami beavatkozás, mint a lélektani alkalmazkodás eszköze; a másik az állami beavatkozás a természetes kiválasztás szempontjából. Egy harmadik rész a könyv deductióihoz inductiv adatokat akar adni.

Nem czélunk a szerző gondolatmenetét ismertetni: az olyan finom részlet-vizsgálatokat tartalmaz, melyeket nem lehet kivonatolni. Számos kis és nagy érv és ellenérv bonczolgatását nyujtja és munkája inkább a mozaik-rakó, mint a házépitő tevékenységéhez hasonlit.

Figyelmét minden szempont egyenlő erővel köti le. Egy nagy csomó, mindig éleselméjű, sokszor meggyőző, nem egyszer mélyreható, olykor ragyogó elemzés halmaza ez a könyv. Ott is, a hol nagy fundamentum-kövekkel dolgozik, azokkal is csak úgy bánik, mint a kisebb épitő anyagokkal. Míg sok más sociologus kis eredményekkel nagy perspectivákat enged sejtetni, addig szerzőnk néha igen értékes eredményeit nem tudja vagy nem akarja kellőleg kidomboritani és fontos következtetések levonására felhasználni.

Azért meg kell elégednünk annyi ismertetéssel, hogy szerzőnk a jövő fejlődését a mind teljesebb állami beavatkozás irányában látja és eszmemenetét ebben a conclusióban foglalja össze: „Növekvő állami szabályozás, növekvő politikai szabadsággal karöltve: ez a fejlődés iránya; mindenre kiterjedő állami szabályozás és tökéletes szabadság ennek a szabályozásnak megállapitására vagy megváltoztatására: ez a fejlődés ideálja" (175.).

Részletesebb ismertetés helyett tehát a rendelkezésünkre álló szűk tért inkább arra használjuk fel, hogy főbb ellenvetéseinket szerző fejtegetéseivel szemben három fontos kérdésben körvonalazzuk, mert a vélemények szembeállitása a tudományra fontosabb, mint a bókoló egyetértés. És szerző munkája van olyan erős, hogy előbbire nincs szüksége, míg az utóbbit nyugodtan állhatja ki.

I. A könyv sorrendjében haladva mindenekelőtt a történelmi materialismus birálatát kell kifogásolnunk, mely nekünk habozónak és bizonytalannak látszik.

Szerzőnk a gazdaság elsődleges és központi helyzetét tagadja a társadalomban és arra az eredményre jut, hogy a „jog függ ugyan a gazdaságtól is, de függ sok más egyébtől is, viszont a gazdaság éppen úgy függ a jogtól is" (17.). Ezzel szemben azt hiszszük, hogy igenis lehet beszélni a gazdaság elsődleges és központi helyzetéről, valamint arról is, hogy a társadalom alapstructuráját gazdasága képezi. Nyilvánvaló ugyanis már logikailag is, hogy a szabály anyagának annak alakját meg kell előznie. Minden jogi szabály feltételezi a viszonyok azt a körét, melyet szabályoz. Igaz ugyan, hogy az első jogrend kialakulásával, ez szükségkép visszahat a gazdaságra: de másrészt kétségtelen az is, hogy a jog függése a gazdaságtól más természetű, mint a gazdaság függése a jogtól. Ez a különbség igen szembeszökővé válik, ha a társadalmi átalakulásokra vetünk egy tekintetet. Nyilvánvaló, hogy a megváltozott gazdasági structura megváltoztatta a társadalom jogi rendjét békés reformokkal, vagy forradalmi uton. Ezzel szemben a jogrend képtelen a gazdasági structura lényeges megváltozását keresztül vinni.

Csak elősegitheti, fejlesztheti az életképes alakulatokat, de ilyenek hiányában mit sem tehet. Kereskedelmi joggal nem lehetett volna kereskedelmi forgalmat teremteni ott, a hol például a naturalgazdaság dívott. Viszont ott, a hol a kereskedelem életre kelt és kifejlett, az a törvényhozás minden ellenségessége daczára utat tört magának a jogrendben.

Abban igaza van szerzőnek, midőn rámutat arra, hogy — ellentétben a történelmi materialismus tanaival — jog, erkölcs, vallás stb. szóval az egész ideologia életszükségleteket kielégítő működések. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy ezen functiók között ne létezzék fokozat elsődlegességben és központiságban. „Jog, gazdaság, erkölcs, tudomány, vallás, állam stb. — ugymond — mindannyian részei a társadalomnak: hogy ezek létezhessenek, ahhoz már léteznie kell egy társadalomnak, ezeken tehát nem lehet kezdeni a társadalom magyarázatát. Egészen hibás a társadalmat a társadalom egy részéből megmagyarázni akarni" (18. l.). Ez a tétel az előbbinek logikus következménye, de szintén elfogadhatatlan. A kik *Stammlerrel* azt hiszik, hogy a társadalom keletkezése nem tudományos problema, hanem hogy annak létezése minden sociologiai kutatásnál feltételezendő, olyképen gondolkoznak, mint az a biologus, ki azt állitaná, hogy az embryologia nem tartozik a tudományos biologia problemái közé, mivel a biologia már kész szervezetekkel foglalkozik. Sőt az állati működések kialakulásának problemáiba se bocsátkozhatnánk, mert hisz „vegetativ functiók, látás, hallás, szaglás, tapintás stb. mindmegannyian részei az állati szervezetnek: hogy ezek létezhessenek, ahhoz már léteznie kell egy szervezetnek, ezeken tehát nem lehet kezdeni a szervezet magyarázatát. Egészen hibás a szervezetet egy részéből megymagyarázni akarni".

Hogy ez mennyire nincs igy, azt mindennél jobban bizonyitja a modern biologia egyik legtermékenyebb hypothesise, mely a vegetativ functiókban és azok szerveiben a szervezetek legősibb képleteit találta fel, a melyekből fejlődtek ki a többiek, de úgy hogy a vegetativ functióknak, mint a szervezet fő-főregulatoráinak elsődlegessége még mindig megmaradt. A lelki tünemények pl. kétségtelenül a fejlődés legkésőibb korszakaiban állottak elő s a modern lélektan mindjobban kényszerül a lelki élet magyarázatánál a vegetativ functiókból kiindulni. (Elég e tekintetben a James, Lange, nálunk Pikler kutatásaira utalnunk.) Hogy az egészet nem lehet valamelyik részéből megmagyarázni: az is csak megszorításokkal igaz. Nyilvánvaló, hogy a részek szerves összefüggése mellett, minden résznek megvan a maga működése és hogy az *egészről* való kép csak akkor lesz teljes, ha minden egyes rész működését figyelembe veszszük. De hogy módszertanilag ne lehetne sőt *ne kellene* a részek között megkülönböztetéseket tenni fontosság, primordialitas tekintetében: ismét tarthatatlan állitás. A természettudományok éppen ennek a módszernek köszönik számos eredmé-

nyüket. A növény- és állatvilág tudományos megértése igenis csak akkor vált lehetővé, midőn különbségeket tudtak tenni alapjelentőségű és másodlagos szervek és működések között. Mit szólna a zoologus, ha valaki a részek összefüggését vitatva azt mondaná, hogy teszem a madaraknál csör, farktoll, színezés és a csontváz között nem lehet fejlődéstani különbségeket tenni, melyek nélkül pedig az állatvilág csoportositásában nem lehetünk el.

Mindez a társadalomra is igaz. Hogy az ideologia is emberi szükségleteket elégit ki, nem jelenti, hogy a társadalmi fejlődésre épp oly jellegzetes mint a gazdasági structura. Az, hogy az élelem és idegerő bizonyos fölöslege mellett a gondolatok vidáman hajtanak, mig a túlfeszitett physikai munka és a betevő falatért való örökös küzdelmet az érzelmek és gondolatok kiszáradása követi: mit jelent egyebet, mint azt, hogy életműködéseink között lényeges fokozatos különbségek vannak?

A történelmi materialismus teljesen helyesen ismerte fel a gazdasági structura alapvető jelentőségét s csak ott tévedett, midőn e mellett az ideologiai rugókat a kutatásban teljesen nélkülözhetőknek tartotta, holott csak ezek figyelembe vétele mellett lesz teljes a kép a társadalom illető fejlődési szakáról. Szerző is tesz később némi engedményeket eredeti felfogásával szemben. Igy a 20. oldalon elismeri, hogy a gazdaság az emberi szervezet működésének jóval nagyobb körét öleli fel, mint bármi más. De ez kevés és nem szolgáltat igazságot annak, a mi a történelmi materialismus elvitathatatlan érdeme: a gazdaság központi és elsődleges helyzete felismerésének a társadalomban.

II. Következő észrevételeink azokra a gondolatokra vonatkoznak, melyeket szerző a természetes kiválasztás lényegére és társadalmi szerepére nézve táplál. Ez különben a mű legsikerültebb része és szerző itt nem egyszer olyan mélyen jár, hogy nézetei a külföldi irodalomban is számot tennének.

Alig van a társadalmi tudományokban fogalom, melylyel annyi visszaélés történt volna, mint a természetes kiválasztás fogalmával. Szinte valóságos evolutionista istenséget csináltak belőle, ki az ótestamentumi isten kegyetlenségével, de bölcsességével is a fajt gyilkos küzdelmeken át egyre tökéletesebb fokra emeli. Neki az egyén mellékes: minden a jövő nemzedék, a faj. Ő az, a ki megkivánja a késhegyig menő harczot, a gyöngék kipusztitását és az erősek diadalát. Ő minden organikus és socialis haladás legfőbb itélőbirája, ki

az erősnek nyujtja az élet minden boldogságát és a gyöngének minden szenvedését. A Spencer-féle féktelen individualismus, a Nietzsche antimoralismusa, az Ammon-féle otromba phantasmagoriák és a modern elme annyi más részben hasonló, részben ellentétes gondolatai mind ebben az új istenségben találják szülőokukat.

Szerző szakit ezzel a felfogással. Kiindulási pontja ez: „A természetes kiválasztást nem foghatjuk fel teleologikusan. Az nem követ czélt. Nem szabad azt olyan folyamatnak tekintenünk, a mely a faj tökéletesítésére irányul, a mely magasabb rangú fajok létrehozására tör. Egyszerűen csak arról van szó, hogy mind ott, a hol az adott körülmények közt valamennyi egyén meg nem élhet, az a rész, a melynek számára hely vagy élelem nincsen, kipusztul, a mennyiben pedig a különböző variatiók közt olyanok vannak, a melyek az adott körülmények között a többieknél alkalmasabbak a megélhetésre, akkor a túlélők első sorban e variatiók sorából fognak kikerülni. De a mindenkori környezet az, a mely megszabja, hogy mi az alkalmasabb variatio s hogy minek kelljen fenmaradnia. Más mértéke a természetes kiválasztásnak nincsen" (55. l.).

Ezen meghatározás ellen első kifogásunk, hogy az a Malthus-féle tannal inficiálva van, a mi pedig a természetes kiválasztás *lényegéhez* nem tartozik.

A természetes kiválasztás nem áll *szükségkép* az élelemmel vagy a rendelkezésre álló térrel összefüggésben. Hogy szerző egyik példáját használjam fel: a hosszabb csőrű madárfaj, mely az iszapossá vált vidéken az egyéb fajokat túlélte nem szükségkép a többivel folytatott létért való küzdelem útján maradt fenn, hanem egyszerűen azért, mert hosszabb csőre lehetővé tette, hogy táplálékot találjon ott, a hol a rövidebb csőrűek ahhoz nem férhettek. Ehhez az eredményhez esetleg az élelem mennyiségének, vagy a rendelkezésre álló tér nagyságának semmi köze sem volt. Lehetett ott tér és élelem elég és a rövid csőrűek, — minden küzdelem nélkül — egyszerűen éhenhaltak.

A természetes kiválasztás tehát csak annyit jelent, hogy az egyének a szerint maradnak fenn, pusztulnak ki, a mint a mindenkori környezethez alkalmasok vagy alkalmatlanok-e? Ez az alkalmasság a tér vagy az élelem korlátoltsága mellett a küzdelemre való alkalmasságból is állhat, de ez a természetes kiválasztás csak egyik esete. Szerző nyilvánvalóan maga is beszél kiválasztásról ott is, a hol a környezet lakói között nincs küzdelem a megélhetésért pl.

mikor felhozza, hogy az európaiak bizonyos melegséget nem tudnak kiállani, tehát elpusztulnak. Ezek szerint a létért való küzdelem a természetes kiválasztásnak csak egyik, minősített esete.

Szerző nagy érdeme, hogy tisztán felfogta, hogy a természetes kiválasztás a mindenkori környezet szerint történik és e tekintetben *Le Dantec* inductiv kutatásaira támaszkodhatott volna. Szerző azonban ehhez a tételhez oly következtetést fűz, a hová már nem tudjuk követni. Azt mondja, hogy „változatlan környezettel . . . *stagnáló* kiválasztás jár: változó környezettel pedig *elvolváló*. Hogy azonban ez az evolutio haladó-e vagy sülyedő, megint attól függ, hogy a környezet adott változásai mellett a fenmaradásra mi az előnyösebb".

„Rendszerint a magasabb rendű szervezet szokott előnyben lenni a környezet változásakor az alacsonyabb rendű felett s ezért a haladó fejlődés a gyakoribb. De ez korántsem áll kivétel nélkül" (57.).

Mi ennek a levezetésnek szükségszerűségét nem tudjuk belátni, sőt azt állítani, hogy a fejlődéshez a környezet változása szükséges, egyenesen elfogadhatatlannak látszik. Mi, kik a fejlődési világnézet alapján állunk, azt tartjuk, hogy a legmagasabb rendű állatok észrevétlen fokozatokon a monádból fejlődtek ki. Szerző is ezen az alapon áll. A fejlődés folyamán mindig újabb és újabb működések és szervek állottak elő, melyek bizonyos környezeti behatásoknak feleltek meg. Spencer genialis merészséggel igyekezett ezen fejlődés phasisait megvonni. Teszem a látás szerve millió és millió év alatt fejlődhetett ki, a kezdetleges differentiálatlan felület valamely kedvező elváltozásából bizonyos *állandó ingerek* hatása alatt. Be kell ismernünk, hogy ezt a fejlődést mi elképzelni nem tudjuk a természetes kiválasztás útján. A természetes kiválasztás csak választhat meglévő tulajdonságok között, de ezen tulajdonságok létrejöttének okát nem adja. Azokkal tartunk, a kik azt hiszik, hogy a fejlődésnek még egy eddig ismeretlen alapfontosságú tényezője van, mert sem a természetes kiválasztás, sem a szerzett tulajdonságok átöröklése, sem az alkalmazkodás nem magyarázzák meg kielégítően a szervezetek azt a tökélesbülését, melyet a fejlődés mutat. De ebbe a kérdésbe itt nem mehetünk bele. Tegyük fel tehát, hogy a látás rudimentalis képessége valami úton létrejött a fejlődés legalacsonyabb lépcsőfokain. Hogy érthetjük meg ennek a tulajdonságnak egyre növekvő tökéletesülését az emberi szemig? Csakis úgy, hogy bizonyos környezeti behatások megmérhetetlen időkön át *állandóak voltak* és ezek az állandó környezeti feltételek határozták meg a fejlődés irányát. A selectio beláthatatlan időkön

át *egy irányban* működött. A ki ezzel szemben, mint szerző teszi, a környezet változását tartja a fejlődés nélkülözhetetlen feltételének, a természetes kiválasztás amúgy is labilis magyarázatát megfosztja minden képzelhető indokolásától. Ha a környezet egyre változik és ehhez a változáshoz mérten történik a mindenkori selectio: az egyes szervek és működések evolutionalis kialakulása teljesen érthetetlen. *A természetes kiválasztás, a mennyiben egyáltalán képes a fejlődést megmagyarázni, azt csak a környező kosmikus erők bizonyos statikájának feltételezése mellett teheti.* Ez a felfogás egyszersmind némileg megmagyarázza azt is, hogy a selectiót miért követi nemcsak változás, de *fejlődés* is. Azért, mert bizonyos környezeti tendentiák állandóak és annál tökéletesebb egy szervezet, mennél inkább egyensúlyba jut ezekkel az állandó tendentiákkal.

A természetes kiválasztás így némileg megmagyarázná a szervezetek kifejlődését, bizonyos szervek és functiók kialakulását és a socialis lét amaz alapfontosságú tényének létrejövetelét, melyet emberi öntudatnak nevezünk.

Ennek az öntudatnak kialakulásával úgy látjuk, hogy — ellentétben szerzőnkkel és megegyezésben a történelmi materialismus tanaival — a fejlődés menete lényegesen átalakul. Az ember túlnyomó részt ezen képessége utján alkalmazkodik környezetéhez. De nemcsak ahhoz alkalmazkodik, hanem azt mindjobban uralmába keríti és kényszeríti, hogy egy neki megfelelő mesterséges környezet létrehozásában mint engedelmes eszköz, közreműködjék. Szerző mindenben csak alkalmazkodást lát: „. . . . az ember, most is csak úgy, mint régen, környezetéhez, a melybe ma már a civilisatió beleszámitandó, hozzá van alkalmazkodva. . . . S hogy házat épitünk, fütünk és ruhát viselünk, bizony meg nem függetlenit a physikai környezettől és bizony még nem jogosit arra a büszke szóra, hogy a környezet többé nem alakit bennünket, hanem mi alakitjuk a környezetet" (72. l.). Részben nem, részben igen. Tény, hogy még mindig bizonyos pontokon a kültermészet alakit minket; de tény az is, hogy a kültermészet mind nagyobb mértékben uralmunkba kerül, és ezt az uralmat az „alkalmazkodás" szó nem fejezi ki megtelelően. Mindenki kénytelen, úgy gondoljuk, elismerni, hogy az állat premjének selectionalis növekedése között mely által a hideghez alkalmazkodik és a közöttt, midőn mi a természet vizeit dynamogépek hajtására kényszeritjük *lényegbeli* különbség van. Igenis uralmunk egyre teljesebb lesz a természet felett, egyre fontosabb lesz a mesterséges környezet, mely új selectionalis

irányokat teremt. A természetes kiválasztás helyét egyre teljesebben foglalja el egy mesterséges kiválasztás, melyet az ember saját czéljai és érdekei szempontjából vezet.

A természetes környezet szerepe egyre csekélyebb lesz, a mesterségesé egyre nő és ugyanily arányban nő a mesterséges kiválasztás lehetősége és szüksége. És ez a mesterséges környezet véleményünk szerint — ismét ellentétben szerzőnk felfogásával — *lényegileg* különbözik a természetestől. A fejlődés évmilliói alatt a kültermészet volt az egyedüli kiválasztást gyakorló környezet, melyhez a szervezet vagy hozzá alkalmazkodott, vagy kipusztult.

Az emberi öntudat kifejlődésével az ember mindjobban emancipálódott ezen természetes környezettől, az általa létrehozott mesterséges környezet útján, mely ma már inkább gyakorolja a selectiót, mint a természetes. De vele szemben az ember eljárása más, mint a természetessel. Ez az új környezet az ő czéljai és akarata szerint változtatható és a kiválasztás iránya is az lesz, a melyet ő akar. Az új kiválasztás maga határozza meg czéljait. A természetes kiválasztás elért eredményeit új socialis tulajdonságokkal gazdagítja, melyek jobbára az új környezet eredményei. Az új kiválasztás megváltoztatja a régi technikáját is, mert — mint szerzőnk sok éleselműséggel kimutatja —, a repressiv kiválasztás helyébe a preventivet lépteti. Az új környezet új tulajdonságokat követel és ennek fejlesztéséről az emberi elmének kell gondoskodnia.

A természetes kiválasztás jelentősége mindjobban megszűnik, mert a mesterséges környezetben nem azok a főfontosságú tulajdonságok, melyek eddig voltak. A természetes kiválasztás nem biztosítja többé a *társadalomra* értékes tulajdonságokat. Főszerepe az öntudat létrehozásával véget ért. Minden standard, mely szerint az alkalmasságot vagy alkalmatlanságot mérjük, innen kezdve lényegileg emberi itélkezés arra nézve, hogy mily tulajdonságokat tartunk becseseknek.

Ezekből a meggondolásokból véleményünk szerint az következik, hogy az ember a természetes kiválasztással szemben lényegileg úgy jár el, mint bármely más természeti jelenséggel szemben: azt czéljai számára kihasználni törekszik. Maga tűzi ki, hogy mily tulajdonságokat akar fejleszteni, maga állapítja meg ezen kiválasztás technikáját. A természetes kiválasztás abban a mértékben képtelen lesz a fejlődés irányítására, a melyben a természetes környezet helyét a mesterséges foglalja el.

III. A harmadik és utolsó szempont, melyre ki akarunk terjesz-

kedni a *népesedés* kérdésére vonatkozik. Véleményünk szerint szerző erre vonatkozó nézetei annyira ellentétben állanak könyve alapfelfogásával, hogy vagy ezek a nézetek helytelenek, vagy könyve alapfelfogása, mely a collectivismus alapján áll.

Szerző téved akkor, midőn *Spencer* azon tételében látja az individualismus leghatalmasabb védvárát, hogy „minden egyén viselje saját tulajdonságainak jó vagy rosz következményeit." Ezen elvvel a socialista társadalom sincs szükségkép ellentétben. A socialimus épp ezen elv következetes keresztülvitelére esetleg képesebb lehet a jutalmazás és az elrettentés egy igen bő scalaja segítségével, ha az éhenhalás sanctiója — mely mint szerző oly meggyőzően kimutatja, a jelen társadalomban sem biztositja a Spencer elvét — meg is fog szünni.

Az individualismus leghatalmasabb bástyája nem itt van, hanem a *Malthus* felállitotta népesedési tanban. A népesség gyorsabban szaporodik, mint az ellátására szolgáló javak; az ennek következtében a megélhetésért folyó ádáz küzdelem a haladás nélkülözhetetlen alapfeltétele: ez a két tétel volt és ma is az individualista társadalombölcselet legerősebb támasza. Ez a Spencer individualista rendszerének alapgondolata. A létért való halálos küzdelem nem nélkülözhető, mert ennek útján jut el az emberiség oly szellemi és erkölcsi magaslatra, melyen egykor a teljes uralmát érendi el a kültermészet fölött, mikor is a verseny, a létért való küzdelem szerepe önmagától véget fog érni. Ez a gondolat, melyet *Biologiája* 375. §-ban félremagyarázhatatlán világossággal domborított ki, az individualismus föerőssége és ezt kell mindenekelőtt megdönteni annak, a ki az individualismust helytelennek tartja. Szerző e helyett a Malthus-Spencer-féle felfogást *pur* et *simple* elfogadja úgy tényében, mint következményeiben. Ha a tényeket fényes „Prokrustes-ágy" hasonlatával Malthus szerint értelmezi, úgy a következtetéseket, expressis verbis, Spencer szellemében vonja le: „. . . a tulnépesedés és minden bajai adták meg a lökést, a pressiót tudásunk ama fejlődéséhez, a mely egy magasabb fokú gazdálkodást tett lehetővé. . . . A relativ tulnépesedés gyakorolta nyomásnak köszönhetjük a civilisatió haladását stb" (128. l.) Megvalljuk, hogy itt nem tudnánk a szerző útján tovább haladni. Ha a tényeket és a következményeket úgy értelmeznők, mint szerző: kényteleneknek éreznénk magunkat azt mondani, hogy a socialismus kártékony ábránd. Csak nyilvánvaló, hogy — ha minden haladásunkat a multban a túlnépesedés és a nyomor következtében beálló nyomás

okozta — képtelenség egy oly társadalmi eszmény, mely a haladás ezen alaptényezőjének kiküszöbölésén dolgozik. Pedig a socialismusnak alaptörekvése megszüntetni a nyomort, kenyeret adni mindenkinek és kiküszöbölni a versenyt. Ha a tények az az értelmezése igaz, melyet szerző állít, akkor minden egyéb érv és ellenérv hasztalan: a socialismus lehetetlensége nyilvánvaló.

Véleményünk szerint azonban a dolog nem úgy áll, a mint szerző állítja.

Először is nem áll az, hogy a productio emelkedését szükségkép a tulszaporodás követi. Ez legfeljebb a kapitalista termelési rend egyik tünete. A proletariatus felemelkedését nem fogja szükségkép a túlszaporodás követni. Ellenkezőleg jogunk van azt hinni, hogy mind teljesebb mértékben érvényre fog jutni Spencer egy másik tétele, mely szerint ez individuatio (az egyéniség fejlődése) emelkedését a genesis (szaporaság) csökkenése követi. Ha az élelmiszerek és a szaporodás közötti állítólagos viszony igaz volna, akkor a tényeknek azt kellene mutatni, hogy egy túltermékeny aristokratiával, egy termékeny középosztálylyal egy meddő proletariatus áll szemben. E helyett az aristokratia kihalási tendentiája, a középosztály két-gyermekrendszere és a proletariatus túlszaporodása elvitathatatlan tények. Ezek szerint jó okunk van azt remélni, hogy a proletariatus gazdasági felemelkedését, életigényeinek növekedését, intellectualis erejének gyarapodását, az erkölcsi kötelesseg teljesebb érzetét a jövő generatióval szemben, szaporaságának nagymérvű csökkenése fogja követni.

Még gyöngébb lábon áll az az érv, mely a socialismustól az emberi haladást félti, minthogy a nyomorral együtt a haladás főindító oka el fog esni.

Ma már elvitathatatlan tény, hogy az emberiség haladását legnagyobbrészt az emberi elme mind teljesebb uralma a külvilág felett idézte elő. Más szóval azok a felfedezések, melyek a természettörvények felismeréséhez és azok kihasználásához vezettek. A feltalálások történetének tehát azt kellene kimutatni — ha szerző felfogása helyes volna — hogy a nagy feltalálók a nyomor közepette annak enyhítésén tépelődtek, hogy a nyomornak köszönjük a nagy gondolkozók eredményeit. Mi sem volna helytelenebb felfogás, mint ez. Ha talán itt-ott kimutatható volna is, hogy a nagy gondolkodók és feltalálók a nyomorban születtek, úgy másrészt ezen kivételes esetekkel szemben ott áll a tények egy egész tömege, mely azt mutatja, hogy a nagyobb szabású eredményes szellemi munka előfeltétele a megélhetés bizto-

sítottsága. A mit ma látunk, hogy a Darwinok, a Spencerek, a Stuart Millok, a Marconik stb. oly viszonyok között éltek, melyek számukra lehetővé tették, hogy a világtól többé-kevésbbé elvonulva gondolataiknak éljenek: ugyanazt mutatja a nagy gondolatok és felfedezések története minden korban. A viszonyok által legjobban nyomottak millióiból alig került ki valaki, a ki a tudományt, a technikát, a gondolkozást előre vitte volna. Ha néha akadunk is ilyenre, az csak az által lett lehetséges, hogy az illető valamely szerencsés véletlen folytán oly helyzetbe jutott, mely megengedte, hogy a nagyobb problemákra is ideje és idegereje maradjon. Azokra a milliókra nézve, kiknek teljes energiáját a napi munka felemészti, *minden magasabb értelemben vett alkotó munka biologiai lehetetlenség.*

Ha ezzel szemben szerző azt vetné ellen, hogy a nyomor nem az alkotáshoz, hanem ahhoz a küzdelemhez kell, mely a politikai változások létrehozatalára szükséges: azt válaszolnók, hogy a politikai propaganda története is azt mutatja, hogy a politikai átalakulások úttörői és legjobb táborkara szintén azok sorából kerültek ki, kiket a betevő falatért való keserves küzdelem nem emésztett fel teljesen.

Jó okunk van tehát azt remélni, hogy abban a mértékben, melyben a társadalom tulnyomó többsége oly anyagi viszonyok közé jut, melyekben az életfentartó munka csak erejük egy részét emészti fel: ugyanazon mértékben növekedni fog a gondolkodók, a feltalálók, az újítók, a társadalmi reformok száma.

Nem a nyomor, hanem a magasabb czélokra rendelkezésre álló minél nagyobb energiamennyiség az, mi a társadalmi fejlődést biztosítja.

Ezek a legfontosabb szempontok, melyekre kiterjeszkedhettünk. Volna még több más is, minek kifejezésére azonban nincs helyünk. Azért csak általánosságban említjük fel, hogy számos helyen eltérnek szerzőtől nézeteink, főleg abban az irányban, hogy ott, a hol ő néha csak muló relativitásokat és változásokat vesz észre, mi nagy jelentőségű uralkodó fejlődési tendentiákat vélünk megállapíthatni. De ez végre is jórészt temperamentum dolga. Bármiként legyen is, ez a könyv olyan kiváló analytikai képességekről tesz tanubizonyságot, hogy szerző további munkássága elé a legnagyobb várakozással tekintünk.

Dr. Jászi Oszkár.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

ÖRTÁLYTITKÁR.

TIZENKETTEDIK ÉVF. HARMADIK SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1903.

TARTALOM.

		Lapszám
I.	A LELKIISMERET PROBLEMÁI. (II.) — *Dr. Vásárhelyi Józseftől*	321
II.	A HABSBURGOK SZERDNCSÉJE. (II.) — *P—y-től*	347
III.	AZ ÁLLAMALKOTÓ SZERZŐDÉSEK A MAGYAR KÖZJOGBAN. (II.) — *Ferdinandy Gejzától*	364
IV.	A VALLÁS ÉS A TUDOMÁNY VISZONYA EGYMÁSHOZ. (I.) — *Hörk Józseftől*	381
V.	A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET. (VII.) — *Dr. Janicsek Józseftől*	398
VI.	AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE. (II.) — *Dr. Palágyi Menyhértől*	409
VII.	ISMERETELMÉLETI TANULMÁNYOK. (I.) *Dr. Pauler Ákostól*	424
VIII.	KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL. (III.) — *Dr. Schneller Istvántól*	441
IX.	MYSTICISMUS A MODERN IRODALOMBAN. *P. J.-től*	461
X.	IRODALOM: *Revue philosophique de la France et de l'etranger.* Dr. Pauler Ákos. — *Archiv für die gesammte Psychologie.* Dr. Pauler Ákos	473

Az »ATHENAEUM« a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenkint, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

BÖLCSÉSZETI KARI KÖNYVTÁR

A LELKIISMERET PROBLEMÁI.

(Második közlemény.)

I.

A moralis cselekedet lényegéről.

Régebben a moralistáknak vizsgálódása ezen pontnál főleg oda irányult, hogy azon lelki jelenséget megkeressék, melynek vezérlete mellett a moralis cselekvés létre jött és mivel azok az érzelmek, melyek cselekvéseink indításánál szerepet játszanak, nem túlságos számosak és könnyen fel is ismerhetők: így jutott a moralis cselekedet lényege kapcsolatba az eszes önzéssel, szeretettel, szánalommal, sympathiával, majd az egyensúlyban levő lelki tehetségekkel együttvéve.

Mi nem azért, hogy valami újat keressünk, de két fontos tapasztalat által indíttatva más czélt, tűzünk ki magunk elé fejtegetéseinknek ezen részében.

A bevezetésben már futólag érintettük és a felhozott példákban igyekeztünk szemléltetni azon általunk felismert tényt, hogy a moralitás lényege sem az önzéssel, sem a szeretettel sem a többi felsorolt érzelmekkel egyenként nem lehet identikus, mert itt is, ott is lehet találni valami kis rést, mely azt mutatja, hogy a morális szinezet más valamivel kapcsolatos eme lelki tulajdonságokon túl.

Nem tagadjuk el, — söt másként még képzelni sem lehet — hogy a moralis cselekvéseknek is a fent elősorolt érzelmek által kell indittatniok — mert hiszen összes cselekedeteinknek indítása ezen érzelmi jelenségekkel kapcsolatos, éppen ezért a moralis cselekedeteknek is a többivel együtt ezekből kell származni, de

egészen érthető, hogy miután azt tapasztaltuk, hogy az érzelmek — mint a cselekedetek forrásai — a keresett válaszfalat nem alkotják, a moralis tulajdonságnak sem képezhetik lényegét.

A másik tapasztalatunk pedig ezen negativ utasitás mellett bizonyos positiv adatot szolgáltat számunkra: Láttuk, hogy ugyanazon érzelemtől sugalt cselekvés egyszer moralissá, máskor immoralissá változhatik által. Gondoljon vissza a szíves olvasó a felhozott és megtörtént eseményre a postakezelőnő esetére. Ha az nem idegen pénzhez nyúl, hanem a magáéból ad talán nélkülözések árán: cselekedete igen tiszteletet gerjesztő moralis cselekedet lesz. E szerint tehát az ily azonos forrással biró, de kétféleként minősülő cselekedeteken észlelhető ama másik tapasztalatunk, hogy a moralis tulajdonságnak a forrásul szolgáló érzelem valami eddig talán meg nem figyelt, vagy félreismert korlátozásával kell kapcsolatban állani.

Mi tehát fejtegetéseinknek ezen részében nem azt keressük, hogy a moralis cselekedet az önzésből, szeretet-, szánalom-, sympathiából vagy a lelki tehetségek egyensúlyából származik-e? Hanem azt, hogy vajjon az önzés, szeretet, szánalom stb. lehetnek-e és mely feltételek mellett lehetnek a moralis cselekedeteknek forrásaivá?

Fejtegetéseink, tartalmukat tekintve, tehát mindenütt ezt a két kérdést fogják felderíteni:

1. Lehet-e a szóban levő lelki tehetség a moralis cselekedetnek forrása?

2. Mily feltétel alatt lesz azzá, vagy marad meg annak?

Mindenütt ezt a két kérdést hangoztatva haladunk tehát el az önzés, szeretet, szánalom, sympathia mellett; a lelki jelenségek egyensúlyánál kérdezzük azt csupán, hogy ez az egyensúly nem függ-e valami mástól?

Miután az itt felsorolt lelki jelenségek kiváló tudósok és buzgó megfigyelések által egyenkint is tétettek a moralis cselekedetek forrásaivá, nekünk ezeket a kutatásokat figyelmen kívül hagyni nem tanácsos. Egyfelől a történelmi alapot hagynánk el, melynek szemmeltartása az eszmék tovább fejlesztésénél nagy ellenőrző hatással bír. De másfelől igazoltabbak a gondolatok, ha reá tudunk mutatni, hogy a régebbieknek eredményeit miért gondoljuk elhagyandónak.

Fel sem tehetjük továbbá, hogy valami igazság ne volna

egy-egy rendszerben, az ilyeneket nem csak hogy elfogadjuk, hanem sokszor éppen ezek eszméltetnek bennünket más rokon igazságok feltalálására, tehát idegen tollakkal ékeskedőnek is akkor nem látszunk, ha legalább a főképviselőket, mint pl. az önzésnél, Hobbes-t, a szeretetnél Hutcheson-t, a szánalomnál Schoppenhauer-t, a sympathianál Smith Adám-ot, a lelki tehetségek egyensúlyánál, Schaftesbury-t, vagy Plató-t tárgyalásaink körébe bevonjuk.

Ezek a történeti fejtegetések mindenütt egy új és szinte a másik kettőnek elébe sorakozó kérdésre adnak feleletet. Úgy hogy, most már végre szövegezve kérdéseinket, három lesz összesen:

1. Miért nem lehet a szóbanforgó lelki tehetség kizárólagos forrás?

2. Lehet-e egyáltalán forrás a moralis cselekedetekre nézve?

3. Mily feltétel alatt lesz azzá és mily feltétel alatt marad meg annak?

A) *Az önzésről.*

Az önzéssel, mint a moralitás alapjával, Hobbes Tamás (élt 1588—1679.) foglalkozott. Három munkája maradt reánk, melyekben idevonatkozó nézetei csaknem teljesen egyezőleg adatnak elő. Az első, mely legkorábbi keletű, és a mely egy másik értekezéshez: „Human nature“ csatlakozik: a „De corpore politico“ (1640). A második: „De cive“ (1646). A harmadik az oly igen híressé vált „Leviathan“ (1651).

Mi a „De cive“ czímű munkát fogjuk követni, mert ide vonatkozó nézetei legteljesebben és legkerekdedebben itt találhatók. E munkának három része van: „Libertas“; „Imperium“; „Religio“. Tartalmát ő maga igy határozza meg előszavában: „... Leirattatnak ezen könyvben az emberek kötelességei, elsősorban úgy, mint emberekéi, azután mint állampolgárokéi és végül úgy, mint keresztyénekéi“.[1]

Az első részben azon előfeltételből indulva ki, hogy a

[1] Hobbes T. De Cive — Prefatio ad lectores —: „Describuntur hoc libello hominum officia, primo ut hominum, deinde ut civium, postremo ut christianorum“.

moralitás alapjául szolgáló sajátságnak közel kell lenni a társas élet alapjaihoz: vizsgálni kezdi, hogy vajjon az emberek mely sajátság által lesznek alkalmasak a társas életre? Míg a régebbi görög vagy latin írók az emberről előre feltették, hogy természeténél fogva társas lény, addig ő úgy találja, hogy az eredeti természetben nincs semmi, a mi az embert a társadalom alkotására vitte volna: „mert — úgymond — ha az ember az embert természetéből kifolyólag szeretné: azaz mivel ember; senki sem fejti meg, hogy minden ember mért nem szeret minden egyes embert egyenlőképen, egyformán emberek lévén; vagy miért szereti jobban azokat, kiknek társaságában inkább reá, mint másra száll a tisztelet és nyereség. Természetünknél fogva tehát nem társakat keresünk, hanem általuk a tiszteletnek, vagy kényelemnek elnyerésére törekszünk: ezt elsősorban, azt másodsorban óhajtjuk".[1]

„Minden szövetség tehát vagy a kényelem, vagy a dicsőség végett, azaz a magunk, s nem a szövetségesek szeretete által alakul"[2] és bár „jóllehet az életnek kényelmét kölcsönös segélynyujtással meg lehet növelni, mivel azonban az még inkább elérhető a nagy vagyon, mint mások szövetsége által: senki előtt sem lehet kétséges, hogy az emberek, ha nem félnének, sokkal inkább ragadtatnának az uralkodás, mint a szövetkezés felé. Bizonyos tehát, hogy a nagy és hosszú idejü társaságok eredete nem az emberek kölcsönös jóindulata, hanem kölcsönös félelme folytán állt elő".[3]

[1] U. o. Cap. I. 2. „Nam si homo hominem amaret naturaliter, id est, ut hominem, nulla ratio reddi posset, quare unusquisque unumquemque non aeque amaret, ut aeque hominem; aut cur eos frequentaret potius in quorum societate ipsi potius quam aliis defertur honor et utilitas. Non socios igitur, sed ab illis honore ver commodo affici, natura quaerimus; haec primario, illos secundario appetimus".

[2] U. o. Cap. I. 2. „Omnis igitur societas vel commodi causa, vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur".

[3] U. o. Cap. I. 2. Quamquam autem commoda hujus vitae augeri matua ope possunt, cum tamen id fieri multo magis dominio possit quam societate aliorum nemini dubiun esse debet, quin avidius ferentur homines natura sua, si metus abesset, ad dominationem, quam ad societatem. Statuendum igitur est, originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentiased a mutuo metu exstitisse".

Hogyan lesz a félelemből a társadalom?

A félelemnek oka részint az emberek egyenlőségében, részint a sértésre való kölcsönös hajlandóságában rejlik. Az emberek testi szervezetében u. i. nincs oly nagy különbség, hogy még a leggyengébb is képes ne volna ártani a legerősebbnek. Az ártásra való hajlam pedig általános, bár a természetek különbözők, mert az emberek között mindig akadnak, kik minden hasznot és előnyt maguknak követelnek, az ilyeneknél a sértésre való hajlam saját magának túlbecsléséből származik, a vele szemben állóknál pedig saját jogos érdekeiknek védelmezése okozza azt, de mindeniknél megvan, ha különböző okból is.

Leggyakoribb oka azonban a czivódásnak onnét van, hogy minden egyenlőképen levén mindenkié, ugyanazon dolgot élvezni egyszerre többen óhajtják. Ha ilyenkor felosztani sem lehet, az erősebbnek kell azt adni. Ki azonban az erősebb? A harcz dönti el!

Ezen harczoknak veszélyei között, a helyes gondolkodás oda utasít bennünket, „hogy ki-ki életét és tagjait a mennyire lehetséges, védelmezze".[1] Mivel azonban hiába van joga a czélhoz annak, kinek nincs joga a szükséges eszközökhöz, következik,: „hogy bárkinek joga van használni mindazon eszközöket és végrehajtani minden cselekedeteket, melyek nélkül magát megtartani nem képes".[2] Hogy pedig életünk megtartására mi szükséges és mi hasznos, annak megítélésénél ki-ki önmaga a biró, „honnét látható, hogy a természeti állapotban a jognak mértéke a hasznosság".[3] Így jutunk azon gondolatra, hogy az örökös harcz nem hasznos, ellene mond az életünk megtartására vonatkozó törvénynek, mert a folytonos harczban saját magunk megtartása nem sokáig lehetséges, „. . . miért is a helyes gondolkodásnak követelménye, hogy keressük a békét a mikor csak arra reményünk lehet, mikor nem, keresnünk kell segítséget a háborúra".[4]

[1] U. o. Cap. I. 7. „Ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur".

[2] U. o. Cap. I. 8. „Ut unusquisque jus etiam habeat utendi omnibus mediis et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest".

[3] U. o. Cap. I. 10. „Ex quo etiam intelligitur, in statu naturae mensuram juris esse utilitatem".

[4] U. o. Cap. I. 15. „Quare quaerendam esse pacem, quatenus habendae ejus spes aliqua affulserit, ubi haberi ea non potest, quaerenda esse belli auxilia, rectae rationis dictamen est".

Így jön létre Hobbes szerint az első szövetkezés.

A következő részben azon törvényeket keresi, melyek a társadalom fenmaradását biztositják, vagyis vizsgálódik a béke és az eredeti harcz feltételei felől.

Kétségtelen, hogy abban az esetben, ha mindenki megtartja jogát mindenhez, be kell következni azon állapotnak, midőn az egyik joggal támad, a másik joggal védekezik. Természeti törvénynek tekintendő tehát: „hogy mindenkinek mindenhez való jogát nem kell megtartani".[1]

A ki jogától megválik, arról vagy egyszerűen lemond, vagy azt másra ruházza. Az átruházás szinte kétféleként lehetséges: egyfelől ajándékozás, másfelől a jogoknak kölcsönös kicserélése, vagyis szerződés által. A szerződés, ha egyik fél sem teljesiti azonnal a benne felajánlottat, kötésnek neveztetik. A kötés csak úgy vezethet békére, ha a szerződésben kikötött dolgok beteljesíttetnek. A békének tehát egy másik feltétele, hogy „a kötéseknek meg kell állni, vagyis a bizalmat meg kell őrizni".[2]

„. . . A szerződés megszegése, valamint az adomány visszavétele is (mely mindig cselekvés végrehajtásában vagy annak elmellőzésében áll) jogtalanságnak neveztetik",[3] mivel a szerződésellenes cselekedet joga másra ruháztatott, a szerződés sértője tehát jog nélkül = jogtalanul cselekszik. „Innét következik, hogy jogtalanság senkivel sem történhetik, ha csak az illetővel nem szerződtünk, vagy neki valamit ajándékul nem adtunk, vagy neki valamit kötelezőleg nem igértünk".[4]

A természeti törvény harmadik parancsolata: Ne engedd, hogy az, ki irántad való bizalomból veled előbb jól tett, e miatt rossz körülmények közé jusson; azaz senki ne fogadjon el jótéteményt, ha csak azon törekvéssel nem, hogy az adó adomá-

[1] H. T. „De cive" Cap. II. 3. „Jus omnium in omnia retinendum non esse".

[2] U. o. Cap. III. 1. „Pactis standum esse, sive fidem observandam esse".

[3] U. o Cap. III. 3. „Pacti violatio, sicut et dati repetitio (quae semper sita est in aliqua actione, vel omissione) vocatur Injuria".

[4] U. o. Cap. III. 4. „Ex his sequitur, injuriam nemini fieri posse nisi ei quocum initur pactum, sive cui aliquid dono datum est, vel cui pacto aliquid est promissum.

nyát joggal soha meg ne bánja".[1] E nélkül meggondolatlanság volna jóttenni, midőn azt veszendőnek tudjuk. Ekkor azonban elenyészik ám az emberek között minden jótékonyság, becsületesség és velük minden jóakarat, a mely állapotból szükségszerűleg harcznak kell lenni. Ennek a törvénynek a megsértése a hálátlanság.

A negyedik parancs: „hogy ki-ki magát a többiek kényelméhez szabja".[2] Az emberek u. i. sokan alkotják a társadalmat, különböző természettel, ha már most az egyik nem csak joggal, hanem természeti szükségből oda törekszik, hogy a saját fentartására szükségeseket megszerezze, a másik pedig ugyanakkor versenyre kel véle a feleslegért: „ennek hibájából háború fog keletkezni".[3] Ezen törvény megsértőjét „embertelennek" szokták nevezni.

A természeti törvénynek ötödik parancsa: „hogy a jövőnek teljes biztosítékával a multakért kegyelmet kell adni annak, ki azt kéri és tettét megbánta".[4] A kegyelem u. i. nem egyéb, minthogy annak, ki harczra ingerelt és később tettét megbánva békét kér, a béke megadatik. Ha valaki erre nem hajlandó, „annak maga a béke nem kell".

A természeti törvény hatodik parancsa: hogy „a bosszúállásnál és a büntetésnél nem az elmult rosszra, hanem a bekövetkezhető jóra kell tekintettel lenni".[5] A bosszúnak — mely előtt csak a mult lebeg — semmi jövendőre irányozott czélja és semmi haszna nincs, mint ilyen a józan gondolkodás ellen van, „sérteni pedig mást meggondolatlanságból, háborút idéz elő".[6] Ezen törvény elleni vétség neve kegyetlenség.

Mivel a gyűlöletnek és megvetésnek mindenféle jele czivódásra ingerel úgyannyira, hogy a legtöbben inkább meghalnak, mint meggyaláztatást tűrjenek: következik a hetedik parancs

[1] U. o. Cap. III. 8. „Ne cum qui fiducia tui tibi prior benefecerit eam ob rem, deteriore conditione esse patiaris, sive ne accipiat quisquam beneficium, nisi animo nitendi ne dantem dati merito poeniteat".

[2] U. o. Cap. III. 9. „Ut unusquisque se caeteris commodum praestet".

[3] U. o. Cap. III. 9. „illius culpa orietur bellum".

[4] U. o. Cap. III. 10. „oportere alterum alteri sumta cautione futuri temporis, praeteriti veniam, petenti et poenitenti concedere".

[5—6] U. o. Cap. III. 11: „In ultione, sive Panis, spectandum esse, non malum praeteritum sed bonum futurum". „At laedere alium praeter rationem, introducit bellum".

szerint: „hogy senki cselekedettel, szavakkal, arczkifejezéssel vagy mosolylyal a másiknak ne mutassa, hogy öt gyülöli, vagy megveti".[1]

A természeti állapotban mindenki egyenlő, a jelenlegi különbségek: a gazdagság, hatalom, születés a polgári törvények által keletkeztek. De legyenek az emberek egyenlők, vagy nem egyenlők „szükséges a békéhez", „hogy mindenki a másikkal természettől fogva egyenlőnek tartassék".[2]

A mint szükséges volt, hogy egy és más jogunktól éppen saját megtartásunk végett megváljunk; úgy nem kevésbbé szükséges, hogy bizonyos jogokat megtartsunk mint pl. a test védelmezésének, a levegő, a víz, s más az életre szükséges dolgok élvezetének jogát, miből következik: „hogy a mely jogokat bárki saját magának követel, ugyanazt bárkinek is megengedje".[3]

A tizedik parancs „hogy mindenki — a jognak másokra való felosztasánál — magát minden részre egyenlőnek mutassa",[4] mert ha egyiknek a másik fölött kedvezve, nem tekintünk a természetes egyenlőségre: az ellen, ki hátra tétetett, méltatlanságot követünk el, mely ellenkezik a béke feltételeivel.

Mindezen törvénynek megtartásánál segítségünkre van ez a régi szabály: „A mit nem kivánsz magadnak, ne tedd azt embertársadnak".[5] Innét látható, hogy a természeti törvényeknek sem megismerése, sem betöltése nem nehéz, csak állandó törekvést kiván, „melyet a ki teljesít, helyesen nevezhetjük igaznak".[6]

Hogy az itt felsorolt természeti törvények azonosak a moral törvényeivel, következőleg bizonyítja:

Jó és rossz csak nevek, melyekkel a mi tetszésünket, illetve nem tetszésünket fejezzük ki. Ez a tetszés és nem tetszés azonban részben az egyéni sajátság, részben a különböző körülmé-

[1] U. o. Cap. III. 12: „Nequis vel factis, vel verbis. vel vutu, vel risu, alteri ostendat se illum vel odisse, vel contemnere".

[2] U o. Cap. III. 13: „necessarium est ad pacem" „ut unusquisque natura unicuique aequalis habeatur".

[3] U. o. Cap. III. 14: „ut quaecumque jura unusquisque sibimet ipsi postulat, eadem etiam unicuique concedat caeterorum".

[4] U. o. Cap. III. 15: „Ut unusquisque in jure aliis distribuendo utrique parti aequalem se praebeat".

[5] U. o. Cap. III. 26.: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris".

[6] U. o. Cap. III. 30: „quem qui praestiterit eum recte possumus iustum appellare".

nyek miatt nagyon ingatag alapot szolgáltat cselekvéseink számára, úgy hogy míg cselekedeteinket ez vezérli: „szükségszerűleg elő kell állni az egyenetlenségnek és harcznak".[1] A miről mindenki tudja, hogy rossz. A békét mindenki ismeri, hogy jó, „ugyanezen gondolatból következik, hogy minden, a békére szükséges eszközök jók", „ezért is a szerénység, egyeneslelkűség, hűség, emberiesség és könyörületesség (melyekről kimutattuk, hogy a békére szükségesek) jó szokások: azaz erények. A törvény tehát épp azáltal, hogy a béke eszközeit parancsolja, parancsolja a jó szokásokat, vagyis erényeket: erkölcsinek neveztetik".[2] „... A természeti törvények tehát a moralphilosophiának lényegét alkotják."[3]

Ezek azon tételek, melyek alkotják Hobbes Tamásnak sok vitára alkalmat adott nézeteit. Nekünk nem szabad a jelen alkalommal ezekbe a vitákba belebocsátkozni, tárgyilagosnak kell maradnunk, nekünk ez a két kérdésünk van: „hibázott-e Hobbes" és „ha hibázott, miben áll tévedése?"

Hobbesnek egyetlen tévedése van, de ennek eredménye az előttünk levő munkának minden pontján mint veres vonal keresztül húzódik, sőt ezen munkának alapul szolgál a „Human nature", mely értekezésében psychologiai nézetei vannak lerakva és itt is sok képtelenséggel határos állítása azon egyetlen tévedés által lesz magyarázva, melyet éppen felderiteni szándékozunk.

Az imént kivonatozott munkából czélunkra szükséges tíz törvényt említettünk fel, ez a tíz törvény úgy van feltüntetve, mint a melyek annyira természetünkhöz nőttek, hogy a ki helyesen gondolkodik, azokra mulhatlanul el kell jutnia, ezért mondja ezeket a törvényeket egyszer természeti törvénynek, máskor a helyes gondolkodás követelményeinek. A tíz törvény közül mindegyik az által válik reánk kötelező erejűvé, mert a törvénynyel ellenkező cselekedet háborút, békétlenséget idéz elő. Tehát irtózván a békétlenségtől vagy gyülölködéstől, alkotunk társadalmat,

[1—2] U. o. Cap. III. 31: „Necesse est oriri discordiam et pugnas" „sequitur eadem ratione omnia media ad pacem necessaria bona esse, ideoque modestiam, aequitatem, fidem, humanitatem, misericordiam (quas demonstravimus ad pacem esse, necessarias) bonos esse mores, sive habitus, hoc est, virtutes. Lex ergo eo ipso, quod praecipit media ad pacem, praecipit bonos mores, sive virtutes. Vocatur ergo moralis".

[3] U. o. Cap. III. 32: „Sunt igitur leges naturales summa philosophiae moralis".

ebben a társadalomban lemondunk jogainkról, könyörületesekké leszünk, a sérelmeket elfeledjük, a háláról meg nem feledkezünk, igazságosaknak mutatjuk magunkat stb. és miért? Hogy békességünk legyen?! Ki az, a ki saját bensőjében ezt a feleletet hallaná? Senki! Itt van Hobbesnek tévedése! Oly dolgot állít a moralis törvényeknek őréül, melyről tudatunk nem mond semmit.

Önkénytelenül is felvetődik az a kérdés, hogy vajjon mint megfigyelő úgy tévedett-e? Azaz minden előítélettől menten kezdte-e ő megfigyeléseit és ezen közben vezették-e félre a talált adatok, vagy valamiféle előítélettel lépett már a kérdésekhez s ez az előítélet vesztegette meg szemlélődéseit is.

Honfitársai inkább az előbbi nézetet tartják valószinűnek, sőt nem egy szerző veti szemére, hogy összezavarta a legelemibb lelki jelenségeket is, mi azonban nem csatlakozunk az angol irodalom támadásaihoz, Hobbes munkáit a ki elfogulatlan szemmel vizsgálja, hamar meggyőződik felőle, hogy azoknak szerzője éles látású ember volt, s ha ő tiszta szemlélődés alapján minden előítélet nélkül tette volna vizsgálódása tárgyává a kérdéseket, egymásután minden pontban nem tévedt volna meg. De éppen az a körülmény, hogy minden felsorolt természeti törvény egyugyanazon ösztönzővel bir, t. i. a béke szeretete által lesz ajánlva: mutatja világosan, hogy a szerzőt ezen irányban már előre megállapitott czél vezette, ő nem elemezett a szó valódi értelme szerint azért, hogy az ismeretlenhez jusson, ő azt megtalálta mús úton, hanem elemezett olykor csavargatással is azért, hogy másokat oda vezessen, a hol ő maga is állott és a hol az igazságot is lenni vélte.

Az ő előítélete első sorban tudományos természetű volt. Szerinte „a philosophia helyes okoskodással szerzett ismerete az okozatnak vagy tüneménynek a már ismert ok-, vagy származásból; vagy máskor a lehetséges származásnak, az ismert következményből".[1] Ezen meghatározáshoz képest tehát tekintetbe veendő, hogy

„először a dolgoknak érzéklete és emlékezete . . . jóllehet

[1] H. T. „Elementorum Philosophiae etc". Cap. I. 2: „Philosophia est Effectuum sive Phenomenon ex conceptis eorum causis seu Generationibus, et rursus Generationum quae esse possunt ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio".

gondolatok, mégis mivel közvetlen a természet által megadatnak és nem szerezzük azokat okoskodással — nem részei a philosophiának;"[1]

„másodszor mivel a tapasztalat semmi más, mint emlékezet" . . . „nem számítandó a philosophiához".[2]

Íme, tisztán érthető Hobbesnek minden tévedése. Ő feladatának tartotta, hogy az ismert eredményből a származást okoskodással — tehát nem a tapasztalat, vagy a tudatunkban közvetlen megadott, úgy szólva érzékelhető tények által — magyarázza meg.

Ilyen megfejtendő eredmény volt egyfelől a társadalom, másfelől a társas életben hasznos lelki tulajdonságok, ezeket magyarázni a szokásos módokon, melyek szinte tudatunknak tényei is lettek volna, szerinte ellenkezett a philosophiai — az igaz — tudománynyal.

Tapasztalati ismereteink szerint szín és alak[3] a tárgyakon levő tulajdonságoknak tünnek fel, de a philosophiai ismeret, mely helyes okoskodással szerezhető, megtanít bennünket, hogy éppen az ellenkező az igaz.

Tapasztalati ismereteink azt sugják, hogy a társadalom alapja valamely társulási ösztön, az erkölcs, a mások hasznának munkálásából áll! Igen, de ez csak tapasztalati ismeret, a helyes okoskodás által keresett philosophiai ismeret itt is más. Így jut Hobbes azon gondolatra, hogy a társadalom számára és a moralis tulajdonságokéra is más magyarázatot keressen és találjon a meglevőknél. Ha most még hozzá veszem ezen körülményhez azt a kort, melyben élt és számításba veszszük általánosan ismert félénk természetét, akkor egészen érthetővé válik nézeteinek alakulása.

Csodálkozhatunk-e rajta, ha ő, a félénk természetű ember, ki azért az angol forradalomnak egész idejét átaléli s mint király-párti, hazáját is elhagyja: a békében találja meg ama

[1] U. o. „Primo sensionem atque memoriam rerum . . . etsi cognitiones sint, tamen quia datae sunt statim a natura non ratiocinando acquisitae, non esse philosophiam".

[2] U. o. „Secundo cum Experientia nihil aliud sit quam memoria" . . . „nec . . . quidem philosophiam esse censendum est".

[3] Lásd „Human nature" II.

legfőbb jót, melyhez a mi eljuttat, az lészen az erény, a mi távol tart, előtte bün.

Igaz, hogy ez által az emberi jellem legszebb vonásai önző jelleget nyernek, mely a tapasztalattal ellentétben van, igaz, hogy a társadalom előállását az eddigi nézettel egészen ellenkező alapra kell fektetni, de vajjon a helyes okoskodás által szerzett ismeret más ponton is nem merőben ellenkező-e a tapasztalat adataival? De igen és mégis a philosophiai ismeret az igaz.

Így mondhatta a szánalomról — mely tapasztalatunk szerint mindig másra figyelmeztet bennünket — hogy „a szánalom a reánk következhető szerencsétlenségnek képzete, ellőállva egy más egyén szerencsétlenségének szemléletéből".[1]

Elfogadjuk-e hát Hobbes nyomán az önzést a moralitás forrásának? Nem!

Hobbes hibázott. Hibája onnét származik, hogy a régi idők nézetétől megszabadulni teljesen nem tudott. Az érzéki ismeretet bizonytalannak tartotta és vele azonosította a tudat adatait is, éppen azért az ismereteknek ezen forrását megvetve, szándékosan keresett ezekkel ellenkező tényeket, hogy azokat majd egy, majd más lelki jelenségnek okaivá megtegye.

Ugyanez a körülmény magyarázza meg azt is, hogy ő épp úgy, mint utána nagyon sokan, nem ismerték fel a lelki jelenségek két csoportjának nagyon jellemző sajátságát. Mi ugyanis úgy észleljük, hogy egyesülésük alkalmával a képzetek csak *keverednek*, míg az érzelmek *vegyülnek*. Azt hiszszük, ismerős fogalmak ezek, melyeket a chemiából kölcsönöztünk. A keverékben minden test megtartja a maga physikai jellemvonásait, míg a vegyülékben mindenik elveszti és egy új sajátságokkal biró test áll elő.

A psichikai jelenségeknél is könnyü észrevenni, hogy a complex képzetnek minden alkotó része magán viseli sajátos jellegét, míg az érzelmi jelenségeknél egyetlen új — nem is feltétlenül érzelmi jelenség — elegendő, hogy az egész érzelem megváltozzék és mint egészen új, úgy álljon elénk.

Mind ezeket tekintetbe véve, azt hiszszük, hogy nemcsak

[1] H. T. „Human Nature" Cap. IX. 10: „Pity is imagination or fiction of future calamity to onrselves, proeceding from the sense of another man's calamity".

Hobbes kisérlete eredménytelen, de minden törekvés, mely az önzésből le akarja vezetni *a*) az igazságot, *b*) a szánalmat és végül *c*) a háládatosságot, hiába valónak fog bizonyulni, mert ennek a három érzelemnek természete merőben ellent mond az önzésnek.

E három közül legközelebb látszik lenni az önzéshez a harmadik: *a hála*. Ez mindig a velünk közölt jótétemény nyomában támad, ha a magunk jóléte iránt nem volnánk fogékonyak — vagyis az önzés ha teljesen hiányoznék lelkünkből — feltehető, hogy a hálára sem lennénk képesek. Ez a feltevés, ha tetszetős is, a valóságnak meg nem felel, a hála az önzéssel nem lehet oly bensö viszonyban, mert hiszen a háládatosságnak ez esetben az önzéssel együtt kellene növekedni és fogyni, a legönzőbb embernek kellene legháládatosabbnak lenni és viszont az önzetlen ember lenne hálátlan, pedig azt mindenki tudja, hogy ellenkezőleg van a valóságban, már ez is mutatja — mint majd annak idején ki is mutatjuk — hogy a hála más helyről táplálkozik. De mutatja különbségüket az is, hogy az önzés szüntelen előre, a jövőbe tekint; míg a hála tisztán a multakból veszi táplálékát, úgy annyira, hogy ha a hála lerovásánál a számító önzés csak egy pillanatra is megjelenik, a cselekvésnek minden becse és kedvessége elenyészett.

A *szánalomnak* szintén nincs semmi köze az önzéshez, söt még azt is merjük állitani, hogy a szeretethez sincs. A szánalomnak teljesen önálló forrása és alapja van az emberi lélekben. Az önzéshez olykor azért kisérlik meg odacsatolni, mert sokszor, hogy a szánalmat intensivebbé tegyük, hivatkozunk saját sorsunk bizonytalanságára. Könnyü azonban belátni, hogy az a tanakodás, mely ilyenkor a lélekben véghez megy, már felteszi a szánalom fellépését, mert a ki az önzésen át könyörületre akar bennünket eljuttatni, annak mulhatatlanul a rábeszéléshez kell folyamodni és a rábeszélés mindig tanakodással jár, míg a szánalomnak elengedhetetlen jellemző vonása: „az önfeledt segélynyujtásra való készség“, mely semmiféle reánk következhető nyomorúságunk elképzelése által nem lenne elöállitható.

Az *igazságosság* legkevésbbé hozható kapcsolatba az önzéssel, teljes kifejletében az igazságosság egészen izolált tulajdonsága lelkünknek, nem tekint sem jobbra, sem balra, befolyásolhatlan minden más lelki jelenség által és tényeinek értéke saját

magától van, azaz önmagáért törekszünk reá. Egyedül az igazságosság az a lelki tulajdonság, a hol ok és czél önmagában összefutnak.

Az önzés tehát szükebb körü jelenség, hogysem ezt a három felhozott lelki tüneményt magába zárja, miért is a moralnak egyedüli forrása nem lehet.

Hát vajjon egyáltalában lehet-e az önszeretetből fakadó cselekvés moralis? A tudósok közül többen nemmel felelnek e kérdésre, leghevesebb oppositio azonban egyik hazai tudósunk, dr. Pauer Imre részéről mutatkozik. Az ő nézetei sokkal tekintélyesebb helyről jönek és hozzánk sokkal közelebb esnek, hogysem azokat hallgatással mellőzhetnénk. Mi úgy gondoljuk, hogy Pál tartozik annyival az ő mesterének, Gamalielnek, hogy a közöttük felmerülő nézeteltérésről számot adjon, főleg midőn ezen nézeteltérésnek forrásai éppen a mester tanításaiban találhatók fel.

Dr. Pauer Imre ezt mondja: „Minden olyan cselekedet, a melyben önzetlen jóakarat nyilvánul, ethikai erény.

És minden olyan tett, melyet önző rosszakarat hoz létre, ethikai vétek.

Valamennyi egyéb cselekedet pedig erkölcsileg közönyös.“ [1]

Majd megint, midőn az ethikai erénynek végérvényes definitióját adja, így szól: „Az ethikai erény valamely legalis tettben realisált moralitás. A mi más szavakkal annyit tesz, hogy ethikai erénynek csak olyan cselekedet tekinthető, a melynek a mellett, hogy kizárólag moralis alapmotivumokra kell visszavezethetőnek lennie, még az az előnye is megvan, hogy semmiféle positiv törvénybe sem ütközik“.[2]

Az ethikai vétek meghatározása így hangzik: „Az ethikai vétek valamely törvényellenes cselekedetben realisált immoralitás. Olyan tett, a melynek, a mellett, hogy mulhatlanul gonosz szándékból kell származnia, még az a hibája is megvan, hogy valamiféle positiv törvénybe is beleütközik“.[3]

Ha már most akár az erény, akár a vétek fogalmának meghatározását tekintjük, észre kell vennünk, hogy maga az éles

[1] Lásd „Ethikai determinismus“ 178. oldal.
[2] Lásd: I. m. 180. oldal.
[3] Lásd: I. m. 187. oldal.

látású szerző jónak látta, hogy úgy az erény, mint a vétek fogalmának végérvényes szövegezésénél meg ne érje a cselekvés forrásának felemlítésével, hanem valami korlátozó principiumot is vigyen bele a fogalmakba. Ez a körülmény világos bizonysága annak, hogy még szerzőnk maga is beismerte, miszerint nem minden cselekedet lesz erény, mely jóakaratból származik és nem minden cselekedet lesz vétek, mely az önzésből fakad, hanem úgy az egyik, mint a másik, csak bizonyos határokon belül, illetőleg túl, válik erénynyé vagy vétekké.

Már most az a kérdés, hogy vajjon a kivánt korlátokat helyesen állapitotta-e meg?

Itt van közöttünk az eltérés, szerintünk a „legalis" és „törvényellenes" jelzők nem alkalmas fogalmak a kivánt korlátozásra két okból.

a) A positiv törvény változó. Egyetlen nemzet életében reá lehet mutatni, hogy voltak bűnök, melyek kétségkivül moralis vétkek is voltak egyszersmint, de törvény ellenük nem volt. E meghatározás szerint az ilyen cselekedetek kétféleképen minősülnének: a törvény meghozatala és életbeléptetése előtt közönyös cselekedeteknek kellett volna azokat minősiteni, a törvény életbelépése után pedig a még csak egy nappal előbb közönyös cselekedetből ethikai vétek lesz. Pl. a hazaárulásra a régieknek törvénye nem volt, igy tehát a hazaárulás ethikai véteknek nem is lett volna minősithető, mert positiv törvénybe nem ütközött.

Még szembetünőbb a meghatározás fogyatékossága, ha meggondoljuk, hogy mindenütt más és más törvények vannak egy és ugyanazon időben és a meghatározás szerint eme változó fogalomhoz van kötve az ethikai erény és az ethikai vétek minősítése. Tudjuk, hogy Angolországban a mátkaság felbontása ok nélkül törvényileg tilos, nálunk azonban a mátkaságot felbontani szabad, legfeljebb az okozott költségek megtérítésére kötelezhető az illető fél. Már most tegyük föl, hogy valaki valamely állás elnyerésénél valamely leány eljegyzésével szerez protectiót, czélja sikerülvén, a mátkaságot felbontja, közönyös-e cselekedete vagy ethikai véteknek minősithető?

A cselekvés indító oka az önző rosszakarat, mely képessé teszi az illetőt, hogy egy teljesen távol álló személyt megrontson, eddig tehát ethikai véteknek látszik, Angliában meg is marad véteknek, mert ott a mátkaság felbontása törvénybe ütközik,

nálunk azonban véteknek nem minősíthető, hanem csak közönyös cselekedetnek, mert nálunk a mátkaság felbontásáért senki sem perelhető, csak kártérítésért.

b) A másik ok, a miért mi a „legalis“ és „törvényellenes“ jelzőktől tartózkodunk, a következő:

Mindenki elismeri, hogy a törvények tilalma még a köztudat által helytelenített cselekedetekre sem terjed ki, számtalan cselekedet van, melyért a társadalom megvetéssel sujt bennünket, míg a törvény azokért teljesen érintetlen hagyja egyénségünket. Pedig a köztudat maga is engedékenyebb, mint a minőnek kell lenni a philosophiai morálnak. A különbség tehát a positiv törvények köre és a moralphilosophia köre között igen nagy, sokkal több cselekedet esik moralis elbirálás alá, mint a menynyit a positiv törvény tilt. Innét származik aztán az a hiba, hogy a meghatározás értelmében a moralis vétek fogalmi köre felettébb összezsugorodik, a közönyös cselekedetek köre pedig túlságosan megnövekszik.

Nem gondoljuk, hogy szerző a hálátlanságnak bármely megnyilatkozását ne tartaná ethikailag elbirálandó cselekedetnek, sőt mondhatjuk immoralis charakter folyományának és mégis a fenti meghatározás szerint a hálátlanság közönyös cselekedetnek minősül a legtöbbször.

Söt hogy álláspontunkat erősebbé tegyük, legyen szabad egy trivialis — talán ide nem egészen méltó — példát felhozni, mely azonban a kérdést élesebb világításba helyezi minden általánosságban mozgó ellenvetésnél.

Gondoljuk el, hogy egy vásáron vagyunk, hol két ember árul egy-egy tehenet, mindkettő eladja, az egyik állat „franczia kórságban“ van, a másik rugós, de könnyű úgy intézni a dolgot, hogy ez a veszedelmes hibája észre nem vehető. A vásár után természetesen úgy az egyik, mint a másik hiba nyilvánvalóvá lesz, de az első esetben positiv törvény van, mely 30 napon belül a jószágot az eladónak visszarendeli, a második esetről azonban törvény nem intézkedik.

Ebben az esetben az önző rossz szándék teljesen egyenlő, mindenik más megkárosításával akar megmenekedni a maga bajától, a kártétel meg is történik mindkettőnél egyenlőképen, az a körülmény, hogy a rugós állattal még valami fondorlathoz kellett folyamodni, a második esetet még szinte súlyosabbá teszi

az előbbi esetnél és mégis, mivel a „franczia kórság“ ellen törvény intézkedik, a meghatározás értelmében ez az eset ethikai véteknek minősül, a másik pedig közönyös cselekedetnek. Nekünk úgy tünik fel, hogy e két cselekvésnek ilyetén való elbirálása és egymástól való megkülönböztetése moralis sajátságaikból igazolható soha sem lesz, pedig a moralphilosophiának a cselekedetek osztályozásánál más sajátság az ethikai tulajdonságoknál alapul nem szolgálhat.

Mi tehát az ethikai erény és ethikai vétek meghatározásait el nem fogadhattuk, mert a korlátozásul felvett „legalis“ és „törvényellenes“ jelzők által a moralis cselekedet ingadozó, bizonytalan jellegűvé változik, másfelől pedig úgy az ethikai vétek, mint az ethikai erény köre a valóságosnál szükebbé, illetőleg tágabbá változik.

Ettől az álláspontól két lépés vezet a miénkig. Az első lépés volt, hogy keressünk valami oly korlátozó principiumot, a mely az előbbieknek hibáit eltüntesse, ezt főképen azáltal véltük elérhetőnek, ha oly moralis szinezetű lelki jelenséget keresünk, mely egyfelől minden ízében ethikai beszámitás alá esik és a mellett a cselekvésnek nem annyira mint meginditója, hanem inkább mint szabályozója szerepel. Ily tulajdonság gyanánt tünt föl előttünk először az igazság-érzet.

Ez oly moralis tulajdonsága lelkünknek, melyet bátran összekapcsolhatunk a meghatározás többi részével, általa az ethikai erény fogalma a moralitás határain túl nem terjeszti ki a maga körét és viszont hozzácsatolva az ethikai vétek meghatározásának többi részéhez, annak köre nem zsugorodhatik összébb a kelleténél.

Midőn ezt az első lépést megtettük, három észrevételünk támadt vizsgálódásaink közben, az első megnyugtató, de a többi újabb kutatásokra ösztönző vala.

Először is tapasztaltuk, hogy cselekvés, melyben ethikai elem van, közönyös cselekvésnek nem maradhatott, mert „igazságos“ és „igazságtalan“ conträr és correlat fogalmak, melyeknek körei egymásra utalnak. Lehet, sőt van is számtalan cselekedet, melynek az igazságérzethez semmi köze, az ilyenek joggal minősíthetők közönyös cselekedeteknek, de a mely cselekvésekben moralis elem van, minősítés nélkül nézetünk szerint nem maradhattak.

Volt azonban mégis a cselekedeteknek két csoportja, mely a meghatározás értelmében nem annyira közönyös, mint minősíthetetlenül maradt. E két csoport az önszeretetből fakadó igazságos cselekedetek, és az altruismus szülte igazságtalan cselekvések csoportja. Az először említetteket a cselekvés forrása az immoralitas határaiba utasította, míg a korlátozó principium a moralitás körébe tartozónak jelezte; a másodszor említetteknél moralis volt a forrás és immoralisnak jelezte igazságtalan jellege. Az eldöntendő tehát az volt, hogy ezek a cselekvések a minősítésnél hova soroztassanak.

Így jutottunk harmadik észrevételünkhöz: az említett cselekedetek közül közönyös nem lehet egyik sem, az igazságtalanság moralis szempontból közönyös nem lehet, ezt mindenki érzi; másfelől az is érezhető, hogy az igazságosság is ethikai beszámítás alá esik. Melyik szerint minősítsünk hát? A forrás szerint-e, vagy a korlátozó principium szerint? Miután a felvett határ mellett — mely nézetünk szerint helyesebb a „legalis" és „törvényellenes"-nél — az igazságos önszeretet cselekedeteit, melyek moralis jelleggel bíró jogos cselekedetek, és hozzá a közjónak nemcsak nem hátrányára, hanem közvetve nagy előnyére vannak, minősítenünk kellett: minősítettük a korlátozó pincipium szerint moralisnak. Viszont az altruismus szülte cselekvést, mint a mely a legtöbbször igazságtalan jellege által valakinek ártalmára van, soroztuk az immoralis cselekedetek körébe. Így jutottunk oda, hogy a moralis szinezetet ne a cselekedet forrásától, hanem a korlátozó principiumtól vezessük le.

Észrevettük azonban, hogy az igazságosság és igazságtalanság — főleg azon értelemben, mint a közéletben használtatnak — egymagukban tökéletes határul nem használhatók. Így jutottunk a második nagyfontosságú lépéshez: keresni indultunk oly korlátozó principiumot, melyből a moralis jelleg és vele együtt a lelkiismeretnek nevezett psychikai tünemény szintén magyarázható legyen.

Találtunk, fejtegetéseink majd feltárják az olvasó előtt, és hogy tévedtünk-e, vagy jó úton haladtunk, mi magunk meg nem ítélhetjük, hanem az olvasóra bízzuk megítélését. De egyet meg fog engedni nekünk mindenki: kutatásainkban nem az ellenkezést, az ujdonságot kerestük azért, hogy feltünjünk, hanem lépésről-lépésre, hosszú időknek gondos megfigyelése, számtalan

concret példának elemezgetése, szóval az igazság őszinte keresése vezérelt. Éppen ez a tisztességes szándék tudata adott nekünk bátorságot arra, hogy nézeteinket hazánk egyik legkiválóbb tudósának nézetei mellé odaállítsuk, jóllehet mi magunk sem tartjuk magunkat méltónak az ő saruinak megoldására.

Mi tehát ezen az alapon nem vagyunk hajlandók törölni a morálból mind az önszeretetből folyó cselekvéseket és velük együtt az indító érzelmek közül az önzést, jóllehet ez a körülmény egy nehéz problema megoldását teszi kötelességünkké: feleletet kell adnunk a harmadik kérdésre is, hogy t. i.

„Mely feltételek mellett lesz és marad moralis az önzésszülte cselekvés?"

Ezen cselekvések tárgyalásánál két csoportra kell azokat szakasztanunk. Az egyik csoportban össze kell foglalnunk azokat, melyeknek úgy lefolyása, mint végeredménye csak egyedül a cselekvő alanyt érintik, rajta túl a cselekedetből másnak sem kára, sem haszna nem lehet. Ilyen esetek pl. a magános ember tékozlása, illetve takarékossága; testi szervezetünk épségének elfecsérlése, illetve oltalmazása; szellemi javainknak kiművelése, illetve elhanyagolása stb.

A másik csoportban kell összefoglalnunk azon cselekvéseket, melyeknek eredménye minket, de velünk együtt másokat is érint. Az így külön választott csoportokra egyenként kell megkeresnünk a határokat, melyeken belől a moralis jelző rájuk alkalmazható.

Az első csoportnál ennek a kérdéses határnak feltüntetését mellőzzük, mert jelenleg csak hosszas és mégis homályos fejtegetésekkel juthatnánk oda, a melyet később röviden és világosan tárhatunk az olvasó elé.

Elég nehéz feladatot ró reánk a második csoportba osztott cselekedetek határainak kifürkészése is, de azt hiszszük, hogy a cselekvéseket bizonyos elv szerint rendezve, a végtelennek látszó problema nemcsak végessé, sőt meglehetős röviden megoldhatóvá változik.

Az önzésből fakadó cselekvéseknek közös jellemvonása, hogy első sorban a cselekvő alanyért jönnek létre. Tehát vagy valami anyagi, erkölcsi jónak megszerzésére irányulnak, vagy a már megszerzett javaknak megtartását czélozzák. Sokszor a közelgő kellemetlenség, vagy baj ösztönöznek bennünket cselek-

vésre, hogy azokat kikerüljük. E szerint tehát a cselekedetek, melyeknek eredménye másokra is kihatással lehet, kétfélék lehetnek: valamely jónak *a*) megszerzésére, *b*) megtartására vonatkoznak, mely utóbbiban benne foglaltatnak mindazon cselekedetek, a melyek valami bajnak kerülését czélozzák, mivel a kár, baj, szerencsétlenség mindig valamely meglevő dolognak elvesztésében állanak és éppen ezért külön nem is tárgyalhatók.

A javak megszerzése újra háromféleképen gondolható, u. i. *a*) futhatunk más emberekkel egyszerre egy valamely dolog megnyeréseért külön-külön; *b*) a megszerzendő dolog más ember tulajdonában lévén, állhatunk egymással szemközt, mint a kik egymástól kölcsönösen valamit nyerni óhajtanak és végül *c*) lehetünk egymással szövetkezve, mint a kik erejüket egyesítve közösen óhajtanak bizonyos anyagi vagy szellemi jót megnyerni.

Feltéve, hogy azok között, kik ily módon összekerülnek, semmi más összeköttetés nincsen a felemlítetten túl, kérdés, hogy úgy az anyagi, mint a szellemi javak szerzésénél, mely határok vannak a moralitásra vonatkozólag?

a) 1. Megengedett dolog-e, hogy valamely embertársunkkal az élet vásárjában egy vagy más dolog megnyeréseért versenyre keljünk? Mondjuk azt, szabados-e valamely állás elnyerésére törekednünk másokkal szemben? Mindenki érzi, hogy maga a puszta versenyre lépés — jóllehet az önzésre vezethető vissza és egynek, esetleg többnek károsodására vezet, mivel csak egy lehet a nyertes — nem minősíthető immoralis cselekedetnek, mert hiszen természetes dolog az, hogy magunkkal törödjünk annyit, mint másokkal. De tegyük fel, hogy — állás elnyeréséről levén szó — éppen a nyertes fél nem bír minősítéssel, de vannak erős pártfogói és képzettség helyett protectio dönt; vagy mondjuk, hogy az állás betöltése választás útján történik, hol az egyik fél vesztegetés útján jut a többséghez, vajjon megengedett módok-e ezek a moral szempontjából? Éppen a példa egyszerűségénél fogva könnyű megérteni, hogy az ilyen verseny többé nem igazolható, ez a verseny immorálissá válik.

Hol van tehát a határ? Nekünk úgy látszik, hogy midőn valaki az igazság — vagy mondjuk egyenlőség — határát által lépte, ugyanakkor cselekedete is az immoralitás határaiba érkezik. E pontnál tehát *moralitás* és *igazságosság egybeesö fogalmak!?*

a) 2. Meddig mehet az önzés, mindőn egymással szemközt

állunk, mint a kik egymástól szándékozunk egy vagy más jót megnyerni. Ide tartozik minden adás-vétel, csere és más mindenféle kötés is.

Azt mondhatjuk, hogy az erkölcsi tudat ezen a téren van leginkább meglazulva. Általános szólás: „add a mint adhatod, vedd, a mint veheted". Viszont nem az árra, hanem az árú minőségére nézve köztudomású, hogy ritka ember az, a ki úgy bocsásson valamit árúba, a mint valósággal a dolog áll. Egyetmást elhallgat, míg egyebekben pedig egy kis szépítéstől nem irtózik. Az megint egészen természetes az emberek között, hogy valaki, ha valamely vételnél megcsalódik, az illető árú nem válik be, tovább adjon rajta — természetesen jó gyanánt.

Pedig könnyű megérezni, hogy ilyen úton előnyökhöz jutni ha szabados is a polgári törvények előtt, és ha felment is bennünket a közvélemény — a moralis cselekedetek itélőszékénél marasztalva leszünk, ott nem kapunk felmentvényt.

Miben vétkeztünk? Itt úgy, mint elébb, megtévesztettük az „*én*" és „*más*" egyenlőségét, a magunk előnyére részrehajlókká lettünk, vagy más szóval, vétkeztünk az igazságérzet ellen. Úgy látszik tehát, hogy e pontnál is *moralitás* és *igazságosság egybeeső fogalmak!?*

a) 3. A mondottak után már talán bizonyitani sem kell, hogy az önzésnek a szövetkezésnél is az igazságérzet vet határt.

A szövetkezésnél főleg két úton-módon szolgálhatjuk a magunk érdekét, u. i. minden szövetkezés bizonyos befektetett anyagi vagy szellemi jó árán remél nyereséget, tehát vagy a szövetkezés alapját képező javak beszolgáltatásánál, vagy a nyereség szétosztásánál kedvezhetünk magunknak. Bármelyik eset forogjon is azonban fent, könnyű belátni, hogy a természetes egyenlőség, vagyis az igazságérzet rovására van?

Vajjon a házasságnál, — mely nem egyéb, mint szövetkezés a közös boldogság elérésére — lehet-e kétségünk a felől, hogy az a fél, a melyik a szövetkezés alapját képező és mindkét részről egyformán megkivántató szeretetet csak mutatja, de valójában nem érzi, hanem csak szinleli: moralis vétket követ el és a vétek éppen a szinlelésben, tehát az igazságérzet megsértésében rejlik? Mi nem kételkedünk.

Bizonyos az is, hogy az érdekszövetségeknél, midőn valaki akár ravasz fondorlat, akár nagy összeköttetései révén hasonlóan

osztozik Aesopus meséjének oroszlánjához: vét az igazságérzet, de vét egyszersmint a moral ellen is.

Látható tehát, hogy *az önzésnek a javak megszerzése körül biztos határa az igazságérzet.*

b) A javak megtartására vonatkozó cselekvéseket két szempont szerint czélszerű osztályozni: egyik szempont lehet a károsodás oka, ú. m. az elemi csapás vagy emberi rossz szándék; a másik szempont szerint: a baj egyedül fenyeget-e valakit, vagy másokkal egyszerre? Azonban ha összevetjük az így származó részletkérdéseket, könnyű belátni, hogy mindeniknél egy kérdésre kell felelnünk:

„Szabados-e más kárával anyagi, vagy szellemi javainknak megtartása?" A kérdésnek ez az alakja már mindenki előtt világos, más oly egyén kárával, ki a veszteséget nem okozza, legyen az másképen mentes, vagy szintén részes a veszteségben, a mi szabadulásunkért újabb bajt nem hordozhat. Vétenénk a természetes egyenlőség, azaz az igazságosság ellen, ha a magunk baját másra vetnénk, sem a polgári, sem a moralis törvények szerint nem szabados, hogy magunkat másnak megkárosításával mentsük bármiféle bajból. Úgy látszik tehát, hogy miként az előbbi esetekben, úgy ez utóbbiban is *az önzés akkor lép az immoralitas határaiba, midőn az igazság határait elhagyta.*

Ehhez a kérdéshez csatlakozik még más kettő, melyek közül az egyiket nagyon sokszor kérdésbe tették már a moralisták, de reá felelni nagyon nehéz, söt mondhatjuk lehetetlen is. Mindkét kérdés azonban az előbbeni tételnek csak különös esete.

Ilyen kérdés ez: „Szabados-e a morál szempontjából ölni, hogy mi magunk szabaduljunk a haláltól?" Például szabad-e megölni a rablót, ki minket fenyeget a halállal? Igazolható-e a morál szempontjából, ki hajótörést szenvedve deszkaszálra menekül és a másikat, ki szinte a deszkára óhajt felkapaszkodni, a vízbe visszalöki? Vagy végre igazolható-e a katona, ki a harczban halált halál után oszt?

Mi ezeket a cselekedeteket nem gondoljuk a morál körébe tartozóknak, nem azért, mert az önzésből fakadnak, hanem azért, mivel moralis cselekedetnek csupán azokat a cselekedeteket tartjuk, a hol elhatározásunk minden külső kényszerítő körülménytől menten az ú. n. szabad elhatározás folytán keletkezik, a felsorolt esetekben mindenkor az életösztönnek oly hatalmas megnyilat-

kozásával állunk szemközt, mely teljesen megfoszt mindenkit azon szabad elhatározástól, mely a moralis cselekedetnek egyik nélkülözhetetlen eleme.

A legutóbbi kérdés ezen pontnál, hogy vajjon elítélhető-e a morál szempontjából az, ki a kölcsönzött jót mások károsodásával is megtartja. Ez a kérdés utolsó, de egyszersmint nagyon alkalmas arra, hogy átvezessen bennünket egy másik korlátozó lelki jelenség határaiba.

Tegyük fel, hogy egy ember a másiknak bizonyos pénzösszeget kölcsön ad, mindkettő módos, szükségről szó sem lehet sem az egyik, sem a másiknál, de a kölcsönvevő azért tartozásának lefizetését folyvást elodázza, vajjon vét-e a morál ellen az előbbi, ha a dolgát a törvény elé viszi és egy csomó perköltséget okozva jut a magáéhoz?

Mi ezt a cselekvést nem tartjuk a morállal összeütköző cselekedetnek. Egyfelől teljesen jogos, másfelől igazságos cselekedet is, tehát nem lehet immoralis sem. Tehát úgy látszik, hogy *az önzés a már eddig felhozott esetekben mindig akkor lép az immoralitás határaiba, midőn az igazság határait elhagyta.*

Ha azonban valaki figyelemmel kisérte utóbbi tárgyalásainkat, fel kell előtte tünni azon körülménynek, hogy a példák mind úgy lettek általunk választva, a hol hasonló a hasonlóval állt szemközt, a legutóbbi esetben is kiemeltük, hogy kölcsönző és kölcsönvevő egyformán gazdagok. Változtassuk csak azonban a példát úgy, hogy a kölcsönvevő szegény, szorgalmas, ki kellő időt engedve tartozását bizonyosan lefizeti, de a kölcsönző türelmetlen, időt engedni nem hajlandó, követelését a kitűzött időre meg nem kapva, szegényebb társát költséges pörbe dönti és a példát így feltéve kérdezzük meg, hogy eljárása igazolható-e a morál szempontjából?

Szerintünk nem! Pedig jogos volt-e a cselekedet? Kétségkívül jogos és igazságosnak is kellett lennie, mégis miért ütközik meg benne az erkölcsi érzület? A szegényt szánni is kell az igazságosságon túl. A cselekedet helytelenitésének forrása itt a sértett szánalom érzete. Emberségtelen önző cselekedet, ha a törvények által nem büntethető is, a moralis cselekedetek között helyet nem foglalhat.

Előttünk egészen bizonyosnak tünik fel, hogy *az önszeretetnek második és egyszersmint az igazsagérzetnek fölötte álló*

határa a szánalom, mely amazt felfüggeszti és erőtlenné teszi egyes esetekben.

Vegyünk fel egy más esetet, mondjuk azt, hogy egyik embertársunk hozzánk fordul aggályos anyagi helyzetében időleges segedelemért. A segítség által az illető — tegyük fel — nagy bajoktól menekülhet, de lehetséges, hogy a nyujtott segélyösszeg is odavész. A nyujtandó anyagi jó megtarthatása — mely azonban ha elvész is, nekünk érzékeny veszteséget nem okoz — bizonytalan. Vajjon immoralis lesz-e a cselekedet, ha a kért segélyt megtagadjuk? Feltéve, hogy az illetővel semmi összeköttetésünk nincs.

Ebben az esetben érezzük, hogy bizony önszeretet és altruismus, ha ellentétben állnak is, még sem annyira ellentétesek, hogy egymást teljesen kizárnák. Így tapasztaljuk, hogy a segitség megtagadása az altruismusnak teljesen ellentmond és azért immoralisnak a cselekedetet minősíteni nem szabad. Pedig jól érezzük, valami kis helytelenítés van lelkünkben. Ez a szánalomtól van, mivel azonban a bekövetkezhető bajnak okozói nem mi vagyunk, másfelől a nyujtandó segítség bizonytalan kimenetelű és így a saját és más érdekét egy mérleg két serpenyőjében gondolva, más érdekében, magunk ellenére részrehajlók lennénk, a szánalom nem erősödhetik meg annyira, hogy az „*én*“ és „*más*“ közötti egyenlőségnek, vagy — mondjuk — az igazságnak érzetét háttérbe szorítsa.

Gondoljuk azonban, hogy ugyanaz az egyén, ki hozzánk fordult, egy más alkalommal már rajtunk éppen ilyen esetben segitett és tegyük hozzá, hogy áldozatkészségével vetette meg szerencsénk és jólétünknek alapját. Megtagadhatjuk-e a segedelmet?

Itt a helytelenítés oly erős, hogy bár sem törvény, sem más körülmény nem kényszeritenek bennünket, egyedül az előbb vett jótétemény emléke az, mely az áldozat hozatalára ösztönöz: mégis ha a segedelmet megtagadjuk, cselekvésünk immoralissá válik, miért?

Megsértjük a hálaérzetet, mely úgy látszik előttünk, hogy *az önszeretetből fakadó cselekvéseknek harmadik* és pedig mondhatjuk, hogy *hatályosság tekintetében is a más kettőnek fölé helyezett határa.*

Az önszeretetnek van azonban még ezeken túl egy más

és szinte a felsoroltakon felül álló határa, melynek megsértése szintén immoralissá változtatja a cselekedetet.

Néhány éve, midőn egy szomorú koporsó mellett állottam meg, a koporsó gyalulatlan deszkából volt összeszegezve, senki sem állott mellette, de azért könnyezetlenül még sem eresztették a sírba, a kik kiváncsiságból összegyülekeztek, azok siratták meg a benne fekvőt szomorú végeért.

Ebben a koporsóban egy szegény talált nyughelyet, kiről a polgári község volt kénytelen gondoskodni, az ásatott neki a falu végén egy kunyhót, hol meghúzta magát az idő zordonsága ellen, és ugyancsak a falu gondoskodott élelmezéséről is, míg végre halva találták. Úgy fagyott-e meg? vagy éhen pusztult el, sohasem tudhattam meg. A nyomor, melyben az illető élt, iszonytató volt, szinte a leírhatatlanságig.

Valamikor azonban az illető igen gazdag volt, a községnek egyik leggazdagabb polgára, de végtelen könnyelmű, összes vagyonát — előbb szüleinek, majd később családjának kérését megvetve — eltékozolta. Gyermekei — kik azért az anyai vagyonból még mindig jó anyagi helyzetben voltak — megvetették, sem életében, sem halálában meg nem engesztelődtek reá. Moralis volt-e cselekedetük?

A botránykozás, mely a temetésre gyülekezők között általános volt, mutatta, hogy a gyermekek cselekvését moralisnak mondani nem lehet. Miért? Igaz, hogy törvény, sőt talán a viszonzás elmélete szerint a gyermekeket kárhoztatás nem éri, de a természetes szeretet, melynek szülő és gyermek, sőt általában a rokonok, jóbarátok között meg kell lenni, ez hiányzott, elölte a vagyonszeretet jobban, mint megengedhető lett volna. A helytelenítés második forrása itt a szánalom hiánya, mindkettő elég erős arra, hogy a cselekvés helytelenítve legyen.

Úgy gondoljuk, hogy az *utolsó határa az önszeretetnek a szeretet*, melyet önzésből megsértenünk nem lehet.

Mi tehát az önszeretetet nem utasitjuk feltétlenül az immoralitás határaiba, de valahányszor oly erősen nyilatkozik meg, hogy *a cselekvés, melyet az önszeretet indít átlépi az igazságosság, szánalom és a szeretet határait, ugyanakkor átlépte az immoralitás határait is.*

És most végezetre, hogy álláspontunk világosabb legyen, engedtessék meg nekünk, hogy az „Ethikai determinismus“-nak

egy nyilatkozatára egy kis megjegyzést tegyünk. Az idézett hely így hangzik: Vajjon mutatkozik-e, tényleg van-e abban valami moralitás, ha az ember olyasmit tesz, a mivel kizárólag csak saját magának használ vagy árt; a nélkül hogy ezáltal egyszersmint másnak ártana, illetőleg használna?"[1]

Abban a körülményben, hogy valaki magának hasznot szerez, szerintünk sincs moralis elem, de abban, hogy valaki a maga hasznát csak más károsodása nélkül keresi, már van moralis elem. Nézetünk szerint ezért lesz az egyébként közönyös cselekedet moralissá.

Dr. Vásárhelyi József.

(Folyt. köv.)

[1] Dr. Pauer I. i. m. 148 oldal.

A HABSBURGOK SZERENCSÉJE.

(Befejező közlemény.)

Francziaország békítő és bizonyos tekintetben arbitrárius közbenjárásának eszménye Bouillon-tól ered, a ki azt hihetetlen ügyességgel állitotta a király elé, a ki immár az előtt a kikerülhetetlen kényszerűség előtt állott, hogy előbb vagy utóbb Ausztria ellen foglaljon állást. Mert Bouillon, egy Bismarcknak is dicsőségére szolgáló diplomatikus ravaszsággal az ő emlékiratában bizonyos tekintetben protestáns szeliemű politikát tulajdonitott a francia politikának, e kettőt olyan combinatióban állitván egymássai szemben, a melyben tényleg egygyéforrhattak, első jelezvén azt a nagyfontosságú szerepet, a mit Francziaország mint protector játszhat a germán kérdésekben.

Ámde ezeket a szempontokat nem fogadta el a királyi tanács. És itt jöhet csak szóba Luynes felelőssége. Mint a ki kora gyermekkorától kezdve folyton papi felügyelet alatt állott, magától értetődik, hogy támasztópontot csak a katholikus és spanyol pártnál kereshetett. Határozottan azonban nem mert szint vallani, s hogy csak senkit a világon meg ne bántson, habozni kezdett, a mi államférfinál végzetes hiba. Bentivoglio, a pápa nuntiusa, a lehető legnagyobb befolyást biztositotta magának. Róma természetesen éppen úgy, mint a többi hatalmasság éber figyelemmel kisérte Bouillon projektumát s a maga részéről mindent megtett, hogy annak sikere elé akadályokat gördítsen. 1617 május hónapjában, két évvel Mátyás halála előtt Bentivoglionak titkon kezébe adta a palatinus melletti nunciusnak egy levele az összeesküvés összes szálait, egyben arra is tanácsot adván, hogy elfojtására mit kell tenni. Itt azt beszélik — mondja

a kölni nuncius levele — hogy d'Ancre marsall halálát Bouillon és Móricz gróf konyháján fözték ki. Ezeknek a hivei a királyi tanácsban minden áron arra törekedtek, hogy a franczia-spanyol barátság kötelékét, ha lehet, széttépjék, ha nem lehet, meglazitsák, hogy ha már czéljokat fegyverrel nem is, legalább cselszövénynyel elérjék. Az alatt az ürügy alatt, hogy a király, atyja tanácsát követi, Franczia-országnak részt kell vennie a német ügyekben s követelnie királya számára a császárságot vagy a római királyi czimet. Ez volt a kapocs, mely a franczia katholikusokat a német eretnekekkel összefüzte. A király igy erejét ezekkel s a hollandokkal egyesitve, minden nehézség nélkül keresztül viheti rég táplált vágyát: megtörni Ausztriát végleg. . . . Ez ellen állást kell foglalni s a keresztenységet ilyen nagy szerencsétlenségtől megoltalmazni".

Látható ebből, hogy Bouillon — szemfüles politikai ügynökökről körülvéve — többet árult el terveiből a kelleténél. A protestáns ügy legbuzgóbb pártolói közt is voltak egynéhányan, a kik közvetlen összeköttetésben állottak a kölni érsekkel. Róma tehát ezen az úton is jól volt értesülve mindenről. A hosszúkezü Benivoglio igy, ideje is elég lévén, az udvar kegyenczét is épp úgy megsimogathatta, mint a tanácsbelieket. Amaz ügyszólván zsebében volt: a mit nem csak Rohan erösit meg, hanem Benivoglio levelezése is.

Másrészről Luynes-nek bizonyos tekintetben kötve volt a keze. Kötve egy 1815-ban kelt határozat következtében, a mely megengedi a jezsuitáknak, hogy Párisban újra letelepüljenek, de a mit 1609 óta, bár nap-nap mellett sürgettek, tényleg nem tudtak keresztül vinni. A parlament és az egyetem elkeseredett ellenzése dacára megnyitva a jezsuiták collegiumát, ezt felelősége tudatában tette s egészen következetesen járt el, midőn a külpolitikai a spanyol, osztrák és katholikus párt felé hajlitotta. — Mikor a két vetélytárs emlékirata a tanács elhatározása elé került, mindkettő tisztában volt vele, hogy mi a kegyencz nézete. Ahhoz tartoma tehát magát mindegyik. Különben a katholikus memorandum nem is szólult valami meleg szószólókra, hiszen a király magától is ahhoz hajlott.

Az kétségtelen, hogy nem szerette a spanyolt, mert még apja életében olyan tapasztalat ket tett, a melyek nem a legkellemesebb benyomást hagyták lelkében; de fiatal, tudatlan

és félénk lévén, más szellemi és erkölcsi forrással nem rendelkezett, mint a vallási, s így teljesen védtelenül állt a mindennapi támadással szemben, a mit az egyház azaz, gyóntatója, Rochefoucauld, Retz bíbornokok, a tanács legbefolyásosabb tagjai, Berulle és József atya vezetett ellene.

A királyné — ausztriai Anna — természetesen spanyol érzelmű volt; második hazája egyáltalán nem feledtette el vele gyermekkori érzelmeit, a miket Menteleone herczeg, a spanyol udvar követe folyton élesztgetett.

Condé herczeg határozott katholikus volt s 1620 januárban elhagyva börtönét, első dolga az volt, hogy a pápának egy ünnepélyes levelet írt, melyben fiúi érzelmeiröl biztosítja. A ministerek közt Sillery a pápához szitott; fia, Puisieux külügyi államtitkár azok közé a hétköznapi lények közé tartozott, a kiknek minden ügyességük abban áll, hogy a köpenyegüket a szél után forgassák.

Hátra volt a ministerek legbölcsebbike, a ki egyszersmind a legtapasztaltabb is volt: Jeannin ministerelnök, a ki egyetlen szavával más irányba terelhette volna a nézeteket; de ez meg már annyira öreg, annyira gyönge volt, azzal az egyetlen vágygyal élete határán, hogy szegény gyermekei jövöjét biztosítsa, hogy nem volt mersze. A határozat, a mit ő nyujtott át a királynak, ilyen körülmények közt született. Csak az menthette meg Ausztriát, hogy Francziaország sorsa ebben a végzetes pillanatban egy tudatlan gyermek, egy habozó kegyencz s félénk ministerek kezére volt bízva.

Jeannin nagyon jól volt értesülve, hogy fel ne ismerte volna a miniszter-tanács elé terjesztett kérdés nagy horderejét, s hogy azt álokokkal lefokozza, ahhoz nagyon őszinte, nagyon egyenes és nagyon lojális volt. Emlékezetbe hozta tehát, hogy „a Habsburg-ház a hatalomnak és tekintélynek olyan magas fokára hágott, hogy Európa minden keresztény uralkodója előtt félelmes és gyűlölt lett“; ő sem huny szemet azok előtt a veszélyek előtt, a melyek a többi hatalmasságot és Francziaországot a spanyol *területi étvágy* miatt *különösen is* környezi, de mindazonáltal nem határozhatja el magát arra, hogy Ausztria elejtessék. Csak egyet kiván különösen fontolóra venni: a vallás kérdését. „Ő felségének, a franczia királynak az ő véleménye szerint, kötelessége

Ausztriának segitségére menni, ha attól függ amannak bukása vagy fenmaradása, mert ha Ausztriát veszni hagyja, veszve van a katholikus vallás is. E mellett félő, hogy a németországi protestánsok győzelme felbátoritaná a hugenottákat is s ha a dolgok ilyen állást vennének, még ő felsége személye is veszedelembe kerülne. A kérdés tehát, hogy segitsünk-e Ausztrián vagy nem: a monarchikus és vallási *solidaritás* kérdése" . . . Az öreg elfelejtette, hogy nem is olyan régen, IV. Henrik idejében, mikor Spanyolország és Hollandia álltak egymással szemben, Franczia-ország az utóbbi, tehát a protestáns fél segitségére sietett!

A ministerelnök memoirja nagyon sokat foglalkozik az osztrák ház helyzetével; beismeri, hogy „Ausztria immár annyira gyönge, hogy *teljes* sikert *semmiesetre* sem érhet el, s győzelme minden esetben félgyözelem lesz". Alább éles világitásba helyezi egymással szemben az új cseh király és az osztrák ház hadi erejét. „Az újonnan választott cseh király hatalma sokkal gyanúsabb, mint Ausztriáé, mert az előbbi nemcsak Németországból, de máshonnan is kaphat segélyforrásokat, míg Austria megvénhedt, hanyatlásnak indult, erősbödéséről szó sem lehet: félni tehát nem tőle, hanem a cseh királytól kell, a kinek ereje növekvőben van".

A ministerelnök nem hagyja figyelmen kivül azt a — bátran mondhatjuk — hagyományos argumentumot sem, a mely a kereszténységet, ha *tényleg* nem is, de legalább névleg egy táborba terelte a törökök ellen s azzal kibékitette Nevers herczeget, sőt még pater Józsefet is, a ki az ő testi-lelki bizalmasaival még most sem szünt meg egy újabb keresztes háború gyönyörüségéről álmodozni". Nagy ok szól tehát a mellett, hogy a király módját ejtse végét szakitni ennek az áldatlan ellenségeskedésnek, ha nem is végleges győzelemmel, de valamelyes *megalkuvással*. Emlékirata végén ezt a tanácsot adja: küldjön ő felsége egy ünnepélyes követséget (ambassade solennelle) Németországba, a mely tekintélyével elsimitsa a fenforgó differentiákat s az ellenségeskedésnek véget vessen, ha pedig ez szépszerével nem tudná a dolgot dülöre juttatni: küldjön pénzt, fegyvert, embert, mindent, a mire Ausztriának szüksége van, mert a veszedelemben forgó vallás ő felségét nemcsak felhivja, *de kötelezi* is, hogy minden *más tekintetet* háttérbe szoritson.

Interventio, követség útján Németország ügyeiben ime ide

lyukadt ki tehát az öreg Jeannin véleménye. Nem szóról-szóra ugyanaz ez Bouillon véleményével? Csakhogy a két tanács mig alakra ugyanaz, alapjában véve homlokegyenest ellenkező. Bouillon nem lát mást a franczia királyban, mint *a közszabadság pártfogóját*; Jeannin azt a dicsőséget is vindikálja neki, hogy legyen a császárság megmentője. Ez Jeannin vezérelve, a mit az egész tanácsra ráoktrojált. S IV. Henrik fia, a szegény, gyönge gyermek, mit tehetett róla, hogy lángeszű atyjának tronusát katholikus és imperiális velleitásokban lábaráló tanácsadók vették körül? . . . Hogy megváltoztak az idők!

Mikor Bentivoglio Puisieux szájából meghallotta volt, hogy a király a tanács előterjesztését jóváhagyja; felkiáltott: „Ez csoda! Az isteni gondviselés sugalmazásának eredménye!“

A Németországba designált ünnepélyes követség fejéül Charles de Valois augoulême-i herczeg, IX. Károly természetes fia szemeltetett ki, a királyság egyik legtekintélyesebb személyisége, a kit a király is cousinnek szólitott. Két tapasztalt és ravasz diplomatát adtak melléje: gróf Bethune-t, Sully herczeg testvérét s Préaux apátot.

A követeknek feladatukul tüzetett ki, haladéktalanul a császár előtt megjelenni, hogy „reményüket fejezzék ki, mikép a nehézségek — ha Istennek úgy tetszik — mielőbb elsimulnak“. „Biztositniuk kell a császárt, hogy a franczia királyra mindig számithat, ha a követség által felajáulott, Németország valamennyi fejedelmével közlendő békepontokat magáévá teszi.“ Az instructióknak egyik pontja azt is kiemelte, hogy a király nem ismeri el a palatinust cseh királynak, minek következtében ő lesz az egyetlen, a kit a követség látogatásával meg nem tisztel.

Nem szorul magyarázatra, hogy a király üzenete milyen lélekemelő hatással volt az adott válságos pillanatban a levert császárra s másfelől a protestánsokra, a kikre „ez a nem várt támadás ettől a kéztől“ úgy hatott, mint tiszta égből a villámcsapás.

A protestáns unio fejei Ulmban voltak összegyűlve. A követek tehát a császárnál tett látogatás után oda siettek, hova 1620 június 8-án szerencsésen meg is érkeztek. A két tábor már farkasszemet nézett egymással s különösen a protestánsok égtek a vágytól vérükkel is biztositani, ha kell, cseh testvéreik nyugal-

mát. „Itt általában az a hit — írják a követek (1620. június) — hogy mielőtt béketárgyalásokba bocsátkoznak, vérnek kell folyni."

De egyelőre még se kellett. Páter Préaux nem hiába volt fiatal korában jesuita, jól megtanulta a divide et impera elvét. Rábírta a német fejedelmeket, hogy hagyják a császárt és a cseh királyt *extra ictu;* végezzenek ők (a fejedelmek) *egyedül.*

A palatinus követei, a kiknek élén Bunichhausen — egy oktalan hétköznapi ember — állt, nem vették észre a cselvetést, sőt a protestáns unio egyik legtekintélyesebb tagjáról, az anhalti őrgrófról, az a hír kelt szájról-szájra, hogy a franczia követektől megvesztegettette magát. Különben a protestáns német fejedelmek meglehetősen nyugtalanok voltak saját érdekeik miatt. Féltek a gesztenyét kikaparni a palatinus részére, a kit egyik se kedvelt.

Végre hosszú alkudozások után a franczia követek mégis kivitték, hogy a katholikus és protestáns fejedelmek egyezséget írtak alá, melyben kötelezik magukat arra, hogy fegyverhez nem nyúlnak. Ebből a modus vivendi-ből az egyezmény egyik pontja szerint a császár és a cseh király kihagyatott.

De adjuk át a szót a követeknek. „Jelentjük felségednek, hogy a béke Németország minden államában immár biztosítva van, a nélkül, hogy a császárnak és atyafiainak, a kik a katholikus liga tagjai, szükségük volna fegyvert fogni."

A követek tehát fennen hirdethették, hogy utasításuk minden pontját szóról-szóra teljesítették. A császár meg volt mentve s a katholikus liga minden ütőt kezében tartott. Siettek is a jó hírt Párisba személyesen is megvinni. De az ulmi egyezség alig volt aláírva (1620 július 3-án), mikor legnagyobb meglepetésükre szemük előtt bontakoztak ki annak gyászos következményei.

A dolgok ilyetén állásában Miksa teljesen biztosnak érezvén magát, Tilly által bámulatosan kiképzett seregével a császár segítségére sietett. S erre a császári hadak részéről is megkezdődik az általános felkelés. A spanyol király, a ki az interventiót megtagadta, rendeletet ad Spinolának, hogy 25,000 jól begyakorolt emberével hagyja el Bruxellest s vonuljon be Németalföldre. A szász választó, noha protestáns, betör Csehországba, hogy államának határait, ha lehet, szélesbítse. Bethlen Gábor, lengyel

interventiótól tartva, sebtiben fegyverszünetet ír alá, mire gróf Thurn elhagyja Bécset s visszatér Csehországba. Egyedül Mansfeld marad tétlenül Pilsenben, várva a fejleményeket. Miksa tehát egyesülve gróf Bucquoy-val s így 50,000 ember felett rendelkezve, a teljesen izolált cseh királyra tör.

A franczia követek, közbenjárásuk ilyen gyors sikerétől maguk is megijedve s nem feledve el, hogy küldetésük czélja az volt, hogy Németországban a békét biztosítsák, haladéktalanul elhagyják Ulmot, hogy Bécsbe siessenek.

Ha lefegyverezték a protestánsokat, ugyanazt akarják tenni a császáriakkal is. De csakhamar arra ébrednek, hogy senki sem hallgat rájuk: gyanuba fogják és skartban tartják őket, nehogy a spanyol követ érzékenységét felkeltsék. 1620 augusztus 7-én ezt írják a követek: „Most már belátjuk, hogy igazat mondtak nekünk, mikor azt állították, hogy *itt* a spanyol követ a legnagyobb úr s *mindenki* úgy tánczol, a hogy ő fütyül". A mi más szóval azt jelenti, hogy míg a franczia beszél, addig a spanyol tesz.

Abban a perczben talán, mikor a követek levelüket útnak indítják, Spinola bucsút mond Albert főherczegnek s betör Németalföldre. Az események ilyen gyors fordulatán a követek, az önmagukat ámító békebirák, megütközve azt is *kezdik belátni*, hogy jelenlétük immár felesleges s ők maguk nevetségesek, mert békét prédikálni, mikor mindenütt fegyvercsattogás hallik, esztelen dolog. De ők nem tágítnak. Kopognak minden ajtón s ha először be nem eresztik, kopognak másodszor is. De előterjesztéseiket senki sem akarja megvizsgálni. Ebbe az áldatlan szerepbe aztán beleunnak, belefáradnak. A császár nem fogadja őket, csak ünnepélyes kihallgatások alkalmával, a mikor bizalmas közlésekkel előhozakodni tilos. Sőt mi több, még ő (a császár) tesz nekik szemrehányást, hogy királyuk nem küldi az igért segitséget. Erre már kitörnek: „Komoly fontolgatások után — írják Puisieux-nek — arra az elhatározásra jutottunk, összetett kézzel kérni önt, hogy a király visszahívó rendeletét és további parancsait *sürgősen kezünkhöz juttassa* (1620 szeptember 2.) (de nous envoyer avec diligence) különben nem állhatunk jót, hogy a király tekintélye haszontalan ittlétünk által csorbát szenved".

De ez csak hagyján. Nemcsak uruk, a király, a ministerek

sincsenek velük megelégedve. Az udvar azt veti szemükre, hogy mindent fekete színben látnak, befolyásoltatják magukat az angol követ által. Puisieux pedig elég naivul azt válaszolja nekik, hogy tartsanak ki s akkor biztos a siker, mert az az évad közeleg, „a mely alkalmasabb tárgyalásokra, mint verekedésre".

De Puisieux optimismusa csütörtököt mond. Abban a pillanatban, midőn gyermekes levele megérkezik, értésükre esik a követeknek s mindjárt tudatják is, a kikerülhetetlen katasztrófa: a cseh királyt a Fehérhegyen, Prága mellett megverték. Mert az anhalti herczeg, a cseh sereg vezére, belátva, hogy 24,000 emberével a még egyszer akkora erőnek, Mansfeld semlegessége miatt, ellent sem állhat, visszaakart ugyan vonulni, de bajor Miksa Tilly ösztökélésére ráütött s leirhatatlan zavart idézett elő. 9000 cseh maradt a csatatéren. Ernő, weimári és a fiatal Anhalt herczeg súlyosan megsebesülve foglyokul estek. A palatinus, a pünkösdi király, vagy mint a krónikás mondja: „*le roi d'un hiver*" nem áll kötélnek. Sejtvén, hogy mi vár rá, szó nélkül hátat forditott Prágának s futásnak eredt. 1620 november 9-én (a verekedésre nem alkalmas időben) a katholikus hadsereg bevonult Prágába, mire egész Csehország rövidesen meghódolt.

A szegény franczia követek nem akartak szemüknek sem hinni. De a tagadhatlan ténynyel és következményeivel szemben felelősségükkel egyenes arányban nőtt kötelességtudásuk is. Külön gyors futárral értesítik tehát a királyt a történtekről és saját tapasztalataikról is figyelmeztetik, hogy a lehető legsürgősebben szakitni kell az eddig követett politikával; mert „Ausztria szemlátomást tollasodik, a mit *mindenáron* meg kell tehát akadályozni".

Hivatkoznak azokra a hagyományokra, a melyek I. Ferencz és IV. Henrik óta az állam vezérlő eszméi lettek. „Mert elvégre is, ha Ausztria minden ellenmondás nélkül és tetszése szerint garázdálkodhatna így tovább, előbb-utóbb kormánypálczája alá hajtaná az egész kereszténységet, már pedig egy egyetemes világmonarchia chimeráitól mentsen meg az Isten bennünket." Már előre látják, hogy Bajorország szintén halászni fog a zavarosban; látják, hogy egész Németországnak súlypontja Bécsbe helyeztetik át s végül figyelmeztetik a királyt, hogy Francziaország érdeke azt kivánja, hogy a IV. Henrik létesitette szövetségek fentartassanak és ápoltassanak, a palatinusnak tehát segitségére kell sietni, szükség esetén fegyverrel is.

Luynes a követek levelével egy időben kapta kezéhez a prágai vereség hirét. S ez a szomorú tény csakugyan ékesebben beszélt a követek eloquentiájánál. Az osztrák ház visszaállítva; Spanyolország ura a Rajnának, fenyegetve Elszászt, a mire régen fájt a foga; Hollandia segitségért könyörögve fűnél-fánál; a palatinus kiűzve Csehországból és saját államaiban is fenyegetve; egész Európa rettegve V. Károly imperiumának visszatértétől: ezek voltak az ulmi remek diplomácziai egyezkedések következményei! Valóban erre bátran el lehetett mondani, hogy minden veszve van, csak a becsület nem. De az is alaposan kompromittálva. Bizony-bizony Ulm, Luynes emlékén kitörülhetetlen fol tot hagyott.

A történelem félrevezetve az egykorú tanuságtételektől, nagyon bizonytalanul van informálva a kabinet-titkok felől. S különben is, ha nemzetközi revolucziókról van szó, azok csak nagy lassan fogamzanak meg. Évek kellenek, míg a csira virággá és gyümölcscsé fejlődik. Azok, a kik a szemet vetették, már régen porlanak, mikor a kalászt aratják.

Ha az 1621-iki válság idejében, a miről alig emlékezik meg a világtörténelem, Francziaország hajóját határozott és merész kormányos vezette volna, el lehetett volna kerülni egy harmincz évig tartó háború nyavalyáit. Egy szó, egy kézlegyintés XIII. Lajos részéről, elég lett volna, hogy megváltoztassa a dolgok folyását. Richelieu vagy Mazarin éleslátása, Gusztáv Adolf katonai geniejére lett volna szükség, hogy a Luynes és Puisieux baklövéseit jóvátegye.

A diplomáczia művészete furcsa mesterség. Ha jót tesz, senki meg nem dicséri, mintha annak *úgy kellett volna lenni;* lángelmék müve dohos levéltárakban egerek prédájául esik; ha pedig balsikert arat, legfeljebb egy-két ember veszi észre, de azokat is elcsitítják, ha beszélni akar róla. A Cassandra-jóslatok rendszerint akkor válnak valóra, ha a Cassandrák már eltüntek a tettek mezejéről.

Az osztrák ház, a melyet 1621-ben Luynes megmentett, száz éven át kegyetlen megpróbáltatásoknak tette ki Francziaországot. A kegyencznek halvány sejtelme sem volt róla, hogy az a határozat, a mit ő mosolyogva hozott, mennyi könybe és gyászba került.

Az események nemsokára más, nem kevésbbé komoly s az országra közvetlenebbül veszedelmes következményekről is lerántották a leplet a nélkül, hogy Luynes látta volna. Mert az ügyes ember észretér és kijavítja a hibát, de a butaság javithatatlan, mindig jobban összebonyolódik s hibát hibára, szégyent szégyenre halmoz: a mint az alábbiakban látni fogjuk.

*

Francziaország, a mely a XVII. században még aránylag kicsiny és gyönge volt, szembe találta magával V. Károly két örökös dynastiáját, a spanyolt és az osztrákot. E kettő közül az előbbi valóban örökös ellensége volt Francziaországnak, a ki mindenütt ott volt, a hol lennie kellett: a Pyrenék felől a navarrai és beárni kérdéssel, a mely még félig-meddig sem volt rendezve; az Alpesek felől elfoglalva Milanót; végre a Franche Comtéban és Flandriában, a hol a bourgognei örökség legzsirosabb falatját tartotta körmei közt. Ez a telhetetlen uralkodóház, a mely elérte hatalma culminatióját, híres tanácsosainak utasítása szerint az egyetemes egyeduralomra törekedett, mert érdekei immár az egész világon úgy meg voltak oszolva, hogy nyugalomra csak akkor számíthatott, ha az egész világot jármába hajtja. Avagy a „legkatholikusabb" király nem birt bizonyos tekintetben universalis mandatummal? Európában, Ázsiában, Afrikában, Amerikában, mindenütt, a hol mint a római kath. egyház védője léphetett fel? Ebből a rengeteg dominiumból és ebből a kevély praetensióból még ma is fennáll az a nem megvetendő tény, hogy a föld kerekségének nagy része a katholikus vallás híve.

És a spanyol királyságnak ez a három nagy érdeke, a bourgognei örökség, az egyetemes monarchia és a katholicismus védelme, mind érdekelve volt a germán válságban. V. Károly spanyol ágának nem minden keserü szemrehányás nélkül kellett lemondani az osztrák tartományokról, Cseh- és Magyarországról, sőt a császári koronáról is, mikor Mátyás örökének kérdése még függőben volt. Legyőzve Ferdinánd ügyessége s a népek ellenszenve által, feltételeket mégis szabott. Követelte Tyrolt és főleg Elszásznak azt a részét, a mely Bourgogne és Flandriával határos. Ezeknek a tartományoknak birtokában továbbra is fentarthatná európai uralmát Olaszországtól Németalföldig és körülzárolhatná Francziaországot.

De a Tyrol és az Elszász iránti tárgyalások nem vezettek eredményre. Az volt a kifogás, hogy a nemzetek hangulata nem volt előnyös. Ámde a becsvágyó politikát nem lehet ily könnyen kifizetni. Hozzászokva Szerencse istenasszony lassúságához és habozásához, csak egy újabb alkalmas pillanatot várt.

Ezeknek a terveknek kivitelét leginkább megnehezítették az Alpesek, mint természeti akadály. A svájczi köztársaság már régibb idő óta jó katonai hírnévnek örvendett, a mire épp oly féltékeny volt, mint hegyeire. Mind ennek daczára a spanyol kormány szeme folyton a Maloja lábánál elterülő Valteline völgyére volt szegezve, a mely mint egyenes folyosó a közlekedést Milano és Tyrol közt a legjobban biztosíthatta. Ezen a folyosón át Olaszország már többször megkisérlette Németországra ránehezedni, de a dolog megfordítva történt, Németország hatolt be ugyanazon a nyíláson Olaszországba. Francziaország a maga részéről arra fektette a fősúlyt, hogy ezeknek a közlekedési vonalaknak egyike se *állandósíttassék*, noha a geographia, a történelem, a politika, a vallás, minden összejátszott, hogy a nemzetközi diplomáczia *behálózási vonalait* ellensúlyozza.

A Valteline-völgy egy mérföld szélesség mellett 20 mérföld hosszú. Egy egykorú krónikás megjegyzése szerint „Olaszország és Németország ölelkezésének gyümölcse".

A valtelinek az etruszkoktól származtatták magukat. A XIV. század elejéig Milanótól függtek. Azok után a háborúk után, a melyekben Francziaország is részt vett s a melyek által Milano sorsa olyan hosszú ideig vitássá lőn, a valtelinek Sforza Miksa herczeg secessiója következtében (1513) a három griz liga jobbágyai lettek. A grizek ismét más fajhoz tartoztak. Nyers, félvad emberek voltak, a kik demokratikus köztársasági kormányforma alatt éltek. Míg a valtelinek megmaradtak katholikusoknak, a grizek közelebb Németországhoz, protestánsok lettek. A grizek vezérei elhitették magukkal s híveikkel, hogy ők hivatva vannak arra, hogy a protestáns vallást első sorban Velenczében s aztán egész Itáliában népszerűsítsék. Vállalkozásuk — legalább Velenczében — fényesen sikerült. Fanatikus proselytákra tettek szert, úgy, hogy ha a további fejlemények elé akadályokat nem gördítenek, tanukkal egész Olaszországot elárasztják vala. Ezt az akadályt a spanyolok gördítették az új vallás elé, midőn még spanyol területen ugyan, de a Milano szomszédságában levő

völgyben Fucutes várát épitették. Ez 1608-ban történt. A grizek ugyan jól ismerték ennek a völgynek fontosságát, hiszen az ő fenhatóságuk alatt állott. Vakoknak kellett volna lenniök, ha nem tudják, hogy a legmagasabb befolyások is versenyeztek a nagyon tisztelt urak (honorables seigneurs) barátságáért. Azóta az idő óta, mióta Francziaország katonáit Svájczban kezdte toborzani, azaz VII. Károly és X. Lajos óta, Francziaország a grizekkel is folytonos és bensö érintkezésben állott. 1509-ben már Cremonában formális alliance köttetett a három griz ligával. S-Francziaország az olasz háborúk alatt soha se hálálhatta meg eléggé a grizeknek ennek a szövetségnek nagy horderejét, a melynek révén könnyű szerrel gyors átkelést és szükség esetén fegyveres támogatást biztositott magának.

Francziaország Európa minden nemzete közt legjobban van érdekelve a svájczi semlegesség iránt. Semmi fel nem ér előtte ezeknek a hegylakóknak barátságával, a kiknek alpesei a legszilárdabb határa Francziaországnak. Nem is mulasztotta el soha Francziaország, hogy ezen a terméketlen területen ne hullassa jóindulatú mannáit, a minek folytán ezek a szegény pásztor-népek könnyen rábirhatók voltak, hogy a szövetséget mindig megújitsák. Az olaszoknak azonban éppenséggel nem volt inyükre ez a vastag barátság, a mely a ház kulcsait egy idegen hatalmas és vállalkozó szellemű fejedelemnek adta át, nem különösen Velenczének, a ki még most sem feledte XII. Lajos destructiv kisérleteit. Csökönyösen azon dolgozott tehát már ide s tova félszázada, hogy biztositsa magának tulajdonjogát annak a völgykatlannak, a honnan állandóan megtámadtatásnak volt kitéve. De a köztársaságnak ezenkívül is nagy érdeke forgott koczkán. Egyes-egyedül állva s körülvéve *jó szomszédaitól*, az osztráktól és a spanyoltól, bizony-bizony nem hiába rettegett. Noha mindig jó katholikus volt, Itáliában mégis mindig ő képezte az ellenséget a spanyolok és a pápa ellen; s a mi több, egész Európában ő volt zászlóvivője a liberalismusnak. Ámde nemcsak ez a liberalismus, de minden egyebe is: lagunái, kikötője, flottája, palotái, kincsei egy hajszálon függtek. Imminens veszély esetén nem birt csak egy segélyforrással: segitséget kérni Helvetiától s a német és holland protestánsoktól, mert Francziaország barátságában nem bizhatott eléggé. De sem a helvét, sem a német, söt még az angol segitség is csak a Valtelinen át érhetett Velenczéig. Ez a

völgy volt tehát örökös rettegésük oka; de válságos pillanatokban is csak erről várhattak menekülést.

E szerint négy érdekeltség állott azon a ponton, hogy ezért a völgyért hajbakapjon egymással: Spanyolország, a mely északi birtokait össze akarta kapcsolni olaszországi tulajdonával; a protestánsok, a kik délfelé törekszenek; a katholikusok, a kik ezt megakadályozni akarják s végre Velencze, a ki Közép-Európával való közlekedési útját akarja magának biztosítani. A mi Francziaországot illeti, ő a status quo-t akarja fentartani s az ő fenhatósága mellett a helyi érdekeltségek függetlenségét.

Abban az időben, mikor IV. Henrik megújította az alliance-t, Velencze állt a legjobb lábon a Bourbonnal, a kit pénzével és tekintélyével is támogatott. S a körülmények ilyetén állásából a velenczei köztársaság annyi hasznot húzott, a mennyit lehetett. Szövetséget kötött a grizekkel nemcsak arra nézve, hogy az átkelésen közlekedhessenek, hanem arra is, hogy szükség esetén fegyveres támogatásban is részesüljenek. Bizonyos tekintetben tehát a franczia privilegiumok csorbitására tört; de actiója főleg a spanyol érdekek ellen irányult, a melyeket alaposan lerombolt.

A milanói kormányzó, a kinek ezen a területen a spanyol érdekek felett őrködnie kellett, ezekre a támadásokra azzal felelt, hogy megépíttette Fucutes várát. Spanyolország e mellett azt is ki tudta vinni, hogy a grizek Milanóba követet küldöttek, a ki Fucutes várának leromboltatása reményében véd- és daczszövetségre lépett Spanyolországgal. Ez keserves kiábrándulás volt a velenczei diplomácziára nézve. Észretérve maguk a grizek is belátták eme lépésük horderejét. Be a veszélyt, a mi ez által a köztársaságot fenyegette. Követük eljárását megtagadták s visszatértek Francziaország oldalára. Igaz ugyan, hogy ugyanakkor a velenczeiekkel kötött pactumot megsemmisítették, úgy hogy IV. Henrik uralkodása alkonyán minden visszatére a régi mederbe, ámde Fucutes vára büszkén emelkedett az égnek.

Az alkirály, a ki Spanyolország nevében Milanót kormányozta, megkisérlette a Valtelinet s ha lehet a griz ligákat a rivális befolyások alól kiragadni. Fucutes várából minden közlekedést elzáratott Milano és a grizek közt s ez utóbbiakat a szó szoros értelmében kiéheztette. Míg ez a vár állt, a grizek kényrekedvre ki voltak szolgáltatva a spanyoloknak. S az alkirály, a

ki a fenforgó életbevágó kérdéseket soha egy pillanatra sem tévesztette szem elől, elég ügyes volt megragadni az alkalmat, hogy a grizektől ne csak a szabad átkelést kicsikarja, hanem még engedélyt is a Valtelinben újonczokat toborozni s ezt mind amaz *igéret* fejében, hogy Fucutes vára le fog romboltatni.

Ez az igéret azonban nem volt egyéb, mint a tiz év előttinek újabb kiadása. Most is megszövegezték, mint akkor, de sohasem ratifikálták. Ez s egyéb igazságtalanságok, a miket napnap mellett kellett tapasztalniok, annyira felizgatták a kedélyeket, hogy 1617 óta maga a lét is türhetetlen lön ebben az istentől is elhagyott völgyben. Már égi jelek is kezdtek mutatkozni, a melyek a bekövetkezendő katasztrófát előre hirdették. Az 1581-iki ragyogó üstökös megtette a maga hatását: az emberek folytonos rettegésben éltek. Egy várost, a mit a grizek a siralmak városának neveztek, egy hegyomlás eltörölt a föld színéről, elannyira, hogy egyetlen egy lakosa sem menekült meg. Az utolsó lökést az a rendelet adta meg (1619), a melylyel a protestáns ministerek Bozban, Tell mellett, egy templom épitését rendelték el. Ez a szenvedélyeket a paroxismusig hevitette. Protestánsok, katholikusok, velenczeiek, franczíák, az összes érdekeltség annyira forrongott, hogy végre is az ultima ratió-hoz, a fegyverhez kellett nyulni. Ebben az ökölremenésben a katholikusok jutottak alul. A két Planta testvér elfogatott és számüzetett, mert azzal vádolták, hogy zsarnokságra törekszenek. Társaikkal, vagy mint nevezték: büntársaikkal, el kellett hagyniok Tirolt. De távol a hazától, osztrák területen, spanyol pénzzel és fegyverrel segitve, első dolguk volt a revanche-ra gondolni. 1620 július hónapjában a katholikusok egy bizonyos Robustel vezetése alatt betörtek a Valtelinbe s az egész völgy-katlant kelettől nyugatig átkalandozták s minden protestánst lemészároltak. Ez egy valóságos Szent-Bertalan-éj volt. Több, mint 400 protestáns halálát lelte, a családok kürtattak, javaik konfiskáltattak, a Valteline ezen az áron ismét katholikus és olasz lön.

E közben az Észak is megmozdult. Egy holland kapitány 6000 ember élén a Como-tó mentén megszállta a völgyet. Sőt mi több, Fucutes vára felé közeledett. De a milanói kormányzó, Feria herczeg, felvonatta az ágyukat. Maga nyujtotta a segédkezet a valtelineknek. Embert is, pénzt is adott. Robustel követeket küldött Milanóba s pártfogást kért. A grizek több ízben

megverettek s végre szétszórattak. 1620 augusztus havában kétrendbeli támadás révén — a melyek közül az egyiket Valtelinebe Robustel, a másikat az Engadinba Planta vezérelt — Spanyolország elérte, a mit akart: feltétlen ura lett az átkelésnek. Mindez abban a pillanatban történt, mikor Medici Máriát XIII. Lajos Pont-de-Cé-nél megverte s bajor Miksa Ausztria érdekében megkezdte azt a hadjáratot, mely hivatva volt Németország sorsa felett dönteni.

Ilyenformán az egész vonalon, mely Európát két részre szakitotta, megkezdődött a mozgósitás katholikus részről. S a mint előbb az osztrák ház, most az ellenfél könyörgött a franczia királynál segitségért. A grizek régi szövetségeseikhez fordultak. Velencze elfeledte saját specziális perpatvarait s csak a közös veszélyre gondolt. Savoya herczege is fegyverkezett, de lassan, hogy ideje legyen megfontolni, melyik pártra álljon.

Egész Európa, azaz Európának minden nemzete, a mely akár a spanyollal, akár az osztrákkal állott harczban, veszélyeztetve érezte magát. Hogyan maradhattak volna tehát a franczia ministerek tétlenül? Mikor tulajdonképen az ő bőrükről volt szó? Hiszen a Valteline occupatiója a spanyoloktól nemcsak megalázás, hanem sértés és kisebbítés volt egyúttal.

Ezekről az eseményekről Velencze követe, Sillery, referál a királynak, a ki Luynes-nel együtt a hadsereg élén Északnak tart s maga is azt véli, hogy „a király ezt nem türheti". De csakhamar „*megállj*"-t parancsol maga-magának, lehet azért, mert a kegyencz érzelmeinek megváltozásáról értesült, vagy azért, mert nem akarta magát valami baklövésnek kitenni. Levele további folyamán békét és méltányosságot hirdet: „Figyelmeztetem a ministert, hogy a király nem fogja türni, hogy a helvét protestánsok és a grizek uraivá legyenek a tartománynak s minket és a katholikus vallást elnyomják". Ebből is láthatni, hogy Párisban arra várnak, hogy mire határozza el magát a kegyencz.

Mielőtt tehát az események rajzolásában tovább mennénk, szükséges Luynes helyzetét lefestenünk, a ki maga is tudatában van határozata fontosságának. A kérdéses időpontban Brissacban van, a pont-de-cé-i csata előtti napon. A király maga áll egy jól fegyelmezett és erős sereg élén. Némelyek azt tanácsolják, hogy vonuljon délre a hugenották ellen; mások abban a nézetben

vannak, hogy tartson Északnak s helyezze a Valtelinet ostromállapotba.

A nagy kérdés, a melyért Csehországban épp úgy, mint az Alpesek alján már vér folyt, ime át van helyezve a király elé, Franczia ország szivébe, hiszen itt is ugyanazok az elvek vannak koczkán s csaknem ugyanazok a fegyverek és ugyanazok a csapatok állanak egymással szemben. Európa sorsa még egyszer Luynes kezében van, de ő sokkal kisebb kaliberű ember, semhogy ilyen kolossális kérdésekben határozni tudna: haboz, fél, s egy mogorva fiatal ember — a király — vonásaiból akar valamit kiolvasni.

Kezünkben van egyik intimusának levele, a mely lelkének legrejtettebb gondolatát is feltárja:

„az összes régi tanácsadóknak az volt a nézete, hogy okulva a multon s a három előbbi király viselt dolgain, a protestánsoknak hadat üzenni, nemcsak az ő bukását jelentené, hanem az államét is. A harczban nemcsak a pénze, de a tekintélye is elvész, sőt mi több, a király kegye is . . .“ De ő sehogy sem tudott határozni, végre egyiküknek azt mondta, hogy „a király feltétlenül verekedni akar“. Mert Luynes azt hitte, hogy ha a királyt, a kit a pont-de-cé-i könnyű győzelem mámorossá tett, ha a harczról lebeszélni akarná, a katholikusok, első sorban Condé herczeg, kiütnék a nyeregből.

Igaz, hogy megtehette volna, a királyt Európa békebirájának dicsőséges szerepére figyelmeztetni s felhagyni a háborúsdival, erre mindazok, a kik körülötte voltak, összetett kezekkel kérték, de Luynes-nek sem szive, sem lelke nem volt ahhoz, hogy döntő szerepet vigyen, mert ő a nehéz napokban épp úgy, mint a közönségesekben, megmarad Luynes: se vitéz, se államférfiú, egyszerű kegyencz, a solymászat mestere.

A katholikus párt pressiója, a nuncius kitartása, Spanyolország körmönfont politikája s ha meg kell mondani, a protestánsok gyászos és megmagyarázhatatlan vakmerősége, mind összejátszott, hogy őt az igaz útra téritsék, de mind hiába.

Hogy időt nyerjen, ismét követség küldésén töri a fejét. Németországba már küldött egyet, láttuk milyen eredménynyel. Most újabban Angliába és Spanyolországba szándékozott egyet-egyet küldeni.

Ha vitatkozásról van szó, akkor Spanyolország helyén van. A míg ő szóval tartja ellenfelét, az idő az ő javára dolgozik. Szeme előtt látja kibonyolódni az eseményeket, mert Luynes hibát hibára halmoz. Arra határozza magát, hogy a királyi herczeget a szóra sem érdemes beárni-kérdés elintézésére sarkalja, abban a pillanatban, midőn egy energikus interventio Franczia-ország praeponderantiáját biztosította volna Európában, a szerencsétlen kegyencz a polgári egyenetlenségnek veti el üszkét s rá nemsokára megindul a vallási háborúk aerája.

P—y.

AZ ÁLLAMALKOTÓ SZERZŐDÉSEK JOGI TERMÉSZETE A MAGYAR KÖZJOGBAN.

(Második közlemény.)

Lássuk már most azon észrevételeket, a melyeket Polner az államalkotó szerződések egyes nemeire, illetve az ezen egyes nemekre nézve kifejtett elméletemre nézve tesz.

A) *A király vagy az uralkodó-ház és a nemzet között kötött államalkotó szerződések.* Ide tartoznak a választási alkuk és a trónöröklési törvények.

A mi a választási alkukat, feltételeket vagy hitleveleket illeti, ezekre nézve megjegyzi Polner, hogy ezeknek kiadása feltétele volt a választásnak, de nem szerződés olyan értelemben, hogy meghatározta volna a király és a nemzet közötti jogviszonyt, hogy alapjává vált volna az állami berendezkedésnek, az alkotmánynak. Ha ezek igazi szerződések lettek volna, a király és a nemzet közötti viszony ezeken a szerződéseken alapult volna és akkor ezen egész idő alatt állandó alkotmánya Magyarországnak nem lett volna, mert az előbbi király és a nemzet közötti viszony az utódra nem lett volna kötelező.[1]

Polner tehát elismeri, hogy ezek az okiratok a választás feltételeit, tulajdonképen kikötéseit tartalmazzák. De ha ezt elismeri, el kell ismernie azt is, hogy ezek szerződések, mert hiszen a feltételek éppen úgy, mint a kikötés is, a szerződés mellékhatározmánya, vagyis egyezmény alapján való meghatározása annak, hogy mi mindent kell a megválasztottnak mint királynak megtenni és megtartani, illetve minek a megtartását kell

[1] Athenaeum 1902. évf. 350. l.

oklevélbeli igérettel biztositania, hogy azután királylyá választassék és koronáztassék, hogy a nemzet magát az ő hatalma alá visszavonhatlanul alávesse.

És ezek a választási conditiók igen is szabad egyezkedés alapján meghatározták a jogi viszonyt is a nemzet és királya között, a mennyiben az újonnan választott királyt mindig kötelezték arra, hogy az ország törvényeit és szokásait, tehát az elődjei életében kiadott törvényeket és fennállott szokásokat is, valamint a nemzetnek jogait és szabadságait tartsa meg, azaz a megválasztása idejében fennállott alkotmányt magára nézve is kötelezőnek ismerje el s ezenkívül egyéb biztosításokat is követeltek a királytól. Hiszen ezeknek a conditióknak kiadását éppen a királyoknak az a felfogása tette szükségessé, hogy az utód nem érezte magát kötelezve elődjének cselekményei által, az ország tehát szükségét látta, hogy erre a megválasztottat szerződésszerüleg kötelezze. És így éppen a választási feltételek szerződési mivolta biztosította az alkotmány stabilitását, mert az ország általában mindig a fennállott alkotmánynak a biztosítását tette a választás feltételévé, mivel mindig ugyanazon választási feltételek kiadását követelte a megválasztandó Habsburg királyoktól s nem élt alkotmányrevisióval, mint a hogy ez a vegyes-házbeli királyok korában divatban volt.[1]

A Teznerre való hivatkozás szerencsésnek éppen nem mondható. Hiszen Tezner tagadja, hogy a király és a nemzet (vagy mint ő nevezi: a rendek) között szerződésszerű viszony állott volna fenn, és arra az álláspontra helyezkedik, hogy a rendeket nem illette a törvényhozásban való részvétel, mert a rendek csak kérelmeztek s a király hozta a törvényt.[2]

[1] V. ö. Arany bulla czimű munkám 151. l.

[2] Während im constitutionellen Staate die gesetzgeberische Action völlig gescheitert ist, wenn Parlamentschluss und Sanction sich nicht decken und für den dem Versuche einer Neuregelung unterworfenen Gegenstand, dasjenige Recht bleibt, was es bisher gewesen ist, wird nach altungarischem wie nach jedem Ständerecht zum Rechte die königliche Entschliessung, dass, wass die Stände verlangen, nicht Recht sein soll, oder dass es nur mit jener Beschränkung, oder Änderung Recht sein soll, welche der König Anordnet. Wir begegnen also auch im Altungarischen Recht der negativen, der electiven, der dilatorischen, der modificirenden Sanction und der Sanction mit Reservatclausel (Der östr. Kaisertitel 19. l.). És *ebben* nincs Teznernek igaza.

A szerződéses elméletről pedig Tezner éppen ellenkező véleményben van, mint Polner, a mennyiben Tezner tagadja, hogy ennek a régi alkotmányban alapja volna. „Die ständischen Privilegien seien kein Nationalvertrag, weil bei einem solchen auch das Volk mitzusprechen gehabt hätte und der Adel vertrete nicht das Volk, sondern feinde es nach dem Zeugnisse der Geschichte vielmehr an.“ Azután így folytatja: „Auch nach einer anderen Richtung erweist sich die in Ungarn noch heute so beliebte Vertragstheorie der ständischen Verfassung nicht günstig. Sie gestaltet das Verhältniss von Ständen und König zu einem anorganischen, die Persönlichkeit des Staates zerreissenden, zu einem gewissermassen ausserstaatlichen und völkerrechtsähnlichen“ (i. m. 41. l.).

Polner tehát egészen mást fog rá Teznerre, mint a mit Tezner a magyar alkotmányról ír, a midőn azt tulajdonítja Teznernek, hogy szerinte a magyar alkotmány azért nem volt constitutionalis, „mert a magyar állami szervezetet a mindenkori király és a *nemzet* között kötött szerződések határozták meg“. De Polner még tovább is megy. Ő a választási feltételek és a többi törvények természete között nem lát különbséget, csak azért, hogy elmondhassa, hogy ha a választási feltételeket szerződésnek fogjuk fel, akkor más törvény is csak szerződés és akkor Teznernek igaza van (1902. évf. 350—351. l.).

Már pedig a mily lényeges a különbség a nemzet és egy királylyá választandó egyén között fennálló viszony és a nemzet és királya közötti viszony között, éppen oly lényeges a különbség a választási feltétel és más törvény között. Hiszen a megválasztandó és a nemzet még nincsenek egymással jogi kapcsolatban, ezek tehát mint két egymástól különálló jogalany lépnek egymással érintkezésbe a választási feltételek megalkotásakor; holott a király és a nemzet már egy és ugyanazon államhatalomnak tényezői, a kiknek megegyezése nem szerződés, kivéve, ha oly kérdésről van szó, melyben a nemzet egymaga gyakorolja az egész szent-korona hatalmát, t. i. a trónbetöltés kérdésében.

Nem meggyőző Polnernek azon érvelése sem, a melylyel azt akarja bebizonyítani, hogy a választott királyok hitlevelei és az örökös királyok hitlevelei közt azok jogi természetére nézve nincs semmi különbség, mert a mi különbség van köztük, az csak a hitlevél ki nem adásának a következményében van s ez

az, hogy míg a választás idejében a hitlevél ki nem adása esetén elmaradhatott volna a királyválasztás, addig az örökösödés idejében a koronázás elmaradása esetén a király marad továbbra is király. Ez azonban nem okoz különbséget azoknak jogi természetében, a mely mindkét esetben azonos és nem szerződéses (351. l.).

A választási alkuk és a hitlevelek között ez a különbség nézetem szerint fenn nem áll; mert a mint a választás idejében az ország eltekinthetett a hitlevél kiadásától és azért mégis választhatott és koronázhatott, egyedül az alkotmánybiztosító esküt kivánva meg a megválasztott koronázandótól; addig másrészről nézetem szerint az örökösödés korában a hitlevél kiadásának elmaradása folytán az örökös meg nem koronázható, és igy az ő királyságának törvényességéhez szó fér s csupán a dynastiának hatalmi túlsúlya a nemzettel szemben eredményezte azt, hogy az örökös maradt tényleges uralkodó, mint II. József és Ferencz József esetében.

Aligha a véletlennek tulajdonítható az, hogy éppen a nemzetnek saját véréből választott királyánál nem maradtak reánk az előzetes választási alkuknak okmányai, hanem csak koronázási törvényekre akadunk, mint Mátyásnál, vagy arra sem, mint Szapolyai Jánosnál; holott az idegen dynastiából származott királyainknál rendesen legalább nyomára akadunkaz írásba foglalt conditióknak, mint I. Ferdinándnál, a mint ez az 1537. évi 29. t.-cz.-ből kitünik.

Nézetem szerint ennek oka az, hogy az ország saját véréből választott királyaitól nem is kivánt választási feltételeket, mivel ezek és a nemzet között a jogi kapcsolat a szent-koronában már fennállott, hanem beérte a koronázási esküvel, holott az idegenből választott királyoktól, eltekintve talán Miksától és Rudolftól, — kik magukat örökös királyokul akarták tekintetni s kiknek megkoronázását visszautasítani a nemzet magát gyöngének érezte — valamennyitől kivánta a választási feltételeknek kiadását.

Tehát nem áll fenn az a nemleges különbség a hitlevelek két neme között, a mit Polner felhoz, hanem e helyett lényeges positiv különbség van a kettő között és pedig azoknak létrejövetelére nézve. A választás korában kiadott hitlevelek ugyanis az ország és a megválasztandó között létrejött szabad egyezke-

désnek voltak a következményei, a hitlevél szövegének megállapításánál az ország nem volt kötve az előbbi hitlevél tartalmához, hanem szabadon állapította azt meg és terjesztette azt elfogadás végett a király elé, a ki azt megválasztása érdekében kénytelen volt elfogadni; holott a mai hitlevél tartalma állandó, mert az utód az elődd hitlevelének kiadására van kötelezve s azon változtatás csak annyiban tehető, a mennyiben időközben az alkotmányon lényeges módosítás történt, a mely a hitlevél szövegének módosítását követeli meg, vagy a mennyiben már eddig is fennállott biztosítéknak erősebb kidomborítása válik szükségessé. A míg tehát a választás korában a hitlevél szövegét az országgyülés állapította meg és a hitlevelet alkotmányrevisióra is felhasználhatta; ma a hitlevél szövegét a király és az országgyülés az elődd hitlevele alapján állapítják meg és ezen hitlevél alkotmányrevisióra fel nem használható.[1]

Erre a különbségre az 1790/91-ik évi országgyülésnek 1790. évi okt. 5-én kelt felirata is utal, mondván: „A kir. hitlevél nem egyéb, mint az ország alkotmányának fentartása iránt az országlás átvételekor adandó biztosítás, ennélfogva rendeltetése és természeténél fogva nem egyéb, mint a már megállapitott s a trónöröklési szerződésekben gyökeredző alkotmány épségben fenmaradásának eszközeit magában foglaló okmány. Tehát nem valamely új capitulatio, melynek öröklő országokban helye nem lehet, mert a capitulatio maga szerződéseket és az ország sarkalatos törvényeit, melyek a fejedelem és a rendek jogait és kölcsönös viszonyait körülirják, foglalja magában; holott a hitlevél csak azon eszközöket, melyek által a régi, előbbi szerződésekben és alaptörvényekben sarkalló alkotmány épségében fentartassék".[1]

Ha tehát már az 1790/91-ik évi országgyülésen megteszik a különbséget a kettő között, annál inkább kell azt megtennünk ma, a mikor a jogi distinctiók iránt való érzék már jobban kifejlődött.

Ezen a lényeges különbségen azután mit sem változtat az, hogy a hitlevelek tartalma nem a választásra és a koronázásra vonatkozik, hanem a királylyá teendő részéről már magát a biz-

[1] V. ö. Ferdinandy Magyarorsz. közj. 386—387. l.
[2] Récsy közj. 528. l.

tosítást foglalják magukban. Hiszen a választás korabeli hitlevél tartalma a hitlevél kiadását megelőzőleg szerződési alapon állapittatott meg s azáltal, hogy a koronázandó a feltételeket elfogadta, elfogadta a választási szerződést is, a melynek alapján királylyá volt választandó és koronázandó.

A trónöröklési szerződést tartalmazó törvények szerződési jellegét Polner azzal iparkodik megdönteni, hogy rám fogja, miszerint a királyválasztást szerződésnek tartom, még pedig arra vonatkozólag létrejött szerződésnek, hogy a nemzet kötelezve van királyait az újonnan választott király maradékai közül választani, illetve oly szerződésnek, a melynél fogva, ha a trón örökösödés útján töltendő be, tartozik a nemzet türni azt, hogy a megválasztott őstől leszármazó fiági maradékok közül az elsőszülöttek legyenek a királyok. Akkor pedig, mikor 1723-ban behozták a nőági örökösödést, szerintem a nemzettel III. Károly, mint a nőági leszármazók új őse, az új dynastia nőági feje, nőági leszármazóiból álló dynastiája nevében szerződést kötött, a melynek következtében a nemzet tartozott az új dynastia tagjainak elsőszülötteit királyul elfogadni (352—353. l.).

Erre először is az a válaszom, hogy a királyválasztás tényét magát nem tartom szerződésnek, hanem a szerződés csak rendes előzmény, a melyet a választott király a hitlevél kiadásával elfogad. A nemzet pedig ezt a szerződést a királyválasztással, a választott pedig a hitlevélnek törvényként szentesítésével és alkotmányos uralkodásával beváltja. A királyválasztás tehát a koronázással együtt nem szerződés, hanem a királyválasztás iránt a nemzet részéről tett igéretnek csak beváltása.

Másodszor a királyválasztást nem tartom arra vonatkozó szerződésnek, hogy a nemzet kötelezve lesz a királyt a megválasztott ivadékai közül választani; mert hiszen az a szerződés, a mely a megválasztott és a nemzet között létrejött a választás és a koronázás előtt, nem erre, hanem az alkotmányos uralkodásra a főhatalommal felruházott király részéről és az engedelmességre a nemzet részéről vonatkozik.

Az, hogy a nemzet a királyválasztással rendesen egyúttal dynastiát is választ, nem szerződésen, hanem szokáson alapult, és nincs egyetlen egy választási alku, a melyben a nemzet azt a kötelezettséget vállalta volna magára, hogy a míg az újonnan választott király fiivadékai élnek, mindig ezek közül fogja királyait

választani; mert ez a szabály oly szokásjogi szabály volt, a melyet sem törvénynyel, sem szerződéssel biztositani szükségesnek nem láttak.

Az ausztriai ház nőági tagjainak az elsőszülöttség rendje szerint való trónöröklését megállapitó 1723. évi törvényeknél azonban más az eset. Itt nem csupán arról van szó, hogy a dynasztia meghatározott nőági tagjai közül lesz a király választandó, hanem arról, hogy ezek az első szülöttség rendje szerint következzenek a királyi széken s ezeket az ország ezen rend szerinti egymásutánban lesz köteles királylyá koronázni, ha ezek meg fognak felelni azon föltételeknek, a melyek erre nézve szerződésszerűleg megállapittattak.

A szerződés súlypontja tehát nem az elsőszülöttség rendje szerinti következésen, hanem annak feltételein, t. i. az alkotmányszerű uralkodáson, a hitlevél kiadásán, a koronázás kötelezettségén s az eskü letételén, továbbá a kölcsönös védelmen és az osztrák trónöröklési jog megkötésén nyugszik. Az 1723-ik évi trónöröklési törvényekben a szerződés nem arra nézve jött létre, hogy a nemzet tűrni tartozik, hogy az elsőszülöttek legyenek királyok, mert tűrésről csak ott lehet szó, a hol a trónöröklési jog feltételekhez kötve nincs; holott Magyarországon ez feltételekhez van kötve s az ország mérlegeli azt, vajjon az elsőszülött megkoronázható-e vagy nem, azaz jogos örököse-e a magyar trónnak vagy nem. Hogy a nemzet kénytelen volt tűrni azt, hogy II. József, a ki a feltételeknek eleget nem tett, tényleg uralkodott Magyarországon, az nem a trónöröklési jog feltétlenségének, hanem a nemzet gyöngeségének és a dynastikus hatalom nagyobb túlsúlyának volt a következménye. Ennélfogva az én constructióm, mely nem az elsőszülött trónra jutásának tűrésére, hanem (a trónörökösre nézve megállapitott feltételek teljesitése mellett) az ország koronázási kötelezettségére van fektetve, a Polner által nekem tuajdonított constructiótól lényegesen különbözik.

Azon állitásom tehát, hogy III. Károly, mint az újonnan választott nőági dynastiának akkori tényleges feje, ennek nevében lépett szerződésre a nemzettel, nem a Polner által nekem imputált constructión alapul.

De jerünk tovább. Polner azt mondja, hogy hibás az én constructióm, mert III. Károly nem volt a dynastiának feje, mert nem volt sem utolsó sarja, hanem csak férfisarja és nem

volt kiinduló őse, mert ennek a dynastiának, a melynek tagjai ma szerepelnek mint ausztriai dynastia, kiinduló ősei Mária Terézia és I. Ferencz német római császár.

Szerinte ugyanis különbséget kell tenni a geneologiai értelemben vett dynastia között, mely alatt az egy közös őstől leszármazók értendők, és a Domus Austriaca között, melylyel — a mint ő mondja — nézetem szerint a kölcsönös védelemre vonatkozó szerződés létrejött. A 358. lapon pedig ekként definiálja a dynastiát: „nem más az, mint gyüjtőfogalma azoknak, a kikből a királyt választani kell, vagy a kikből a királynak örökösödés útján lenni kell.

Hát igenis, a dynastia minden esetre gyüjtő fogalma azoknak, kik közül a királynak lenni kell, de akkor nem lehet distinguálni a geneologiai értelemben vett dynastia és a domus austriaca között; mert Magyarországnak dynastiája 1687-óta egész 1741-ig a Habsburg-ház fiági tagjainak az összessége volt, 1741-től pedig a Lipót nőágaiból leszármazóknak, tehát szintén egy közös őstől leszármazó mindkét nemű utódoknak összessége, s ezeknek köre azonos azoknak körével, kikkel a kölcsönös védelem iránt a szerződés létrejött. Ezek összességét, t. i. a Lipót nőági leszármazóit és ezek mindkét nemű utódait kell értenem azon dynastia tagjai alatt, a melylyel 1723-ban Magyarország szerződött, ez pedig új dynastiája volt Magyarországnak, miután előző dynastiája III. Károlyban kihalt.

De ha Polner kifogást tesz az ellen, hogy több családot egy dynastiának veszek, úgy nincs kifogásom az ellen, hogy azt mondjuk, miszerint III. Károly 1723-ban az országgal azon dynastiák nevében szerződött, a melyek I. Lipót nőágából származnak. De ha így értelmezzük a dynastiát, akkor az alatt nem lehet azoknak összességét érteni, kik közül a királynak örökösödés útján lenni kell, mert ezek többen vannak, mint azok, kik egy-egy dynastiát alkotnak.

Kétségtelen, hogy az osztrák örökös tartományokban a dynastiát mint külön jogi személyiséggel biró családot értették, s ez értelemben fogva fel a dynastiát, maga Polner is elismeri, hogy annak feje III. Károly volt, a ki 1713-ban a saját örökös országaiban a trónöröklési rendet megállapitotta. Csakhogy ő hozzáteszi, hogy ily értelemben Magyarország nem nyert volna új dynastiát. (355. l.) Erre én azt mondom, hogy Magyarország

1723-ban ennek a dynastiának tényleges fejével szerződött, mert mással nem szerződhetett, a mi azonban nem állja útját annak, hogy Magyarország, a hol közjogiasabb volt a felfogás, mint Ausztriában, ezen dynastiát a maga szempontjából új dynastiájának tekinthesse.

Polner szerint hibás elméletemnek azon kiindulási pontja, hogy a midőn a nemzet új dynastiabeli királyt választ, szerződik ezzel az egyénnel, vagy annak dynastiájával. Hibás pedig ez a kiindulási pont azért, mert a királyválasztás hatalomátruházás és nem szerződés, mert a mit a szerződés létrehoz, az csak jogviszony s nem hatalmi viszony, a királyválasztás pedig hatalmi viszonyt hoz létre, s a nemzet a király alattvalójává lesz. Ha pedig a királyválasztás nem szerződés, nem az az örökösödés megállapítása sem.

Itt nem reflectálok a Polner által felhozott magánjogi analogiára, a melyet a király választása és a részvénytársulat igazgatójának választása között felhoz, mert a közjogban a magánjogi analogiák rendesen csak sántító hasonlatok; hanem csak a felett való csodálkozásomnak adok kifejezést, hogy Polner, a ki a közjog és a magánjog közt oly éles különbséget lát, hogy a hatalmi viszonyt nem is tekinti jogviszonynak, mindig magánjogi analogiákkal hozakodik elő. De rátérek a felhozott ellenérvekre.

A királyválasztást, mely alatt nem csak a választás tényét, hanem a koronázást is, mint a választás legitimitását igazoló tényt, mint annak befejező actusát is érteni kell,[1] szerződésnek nem tekintem, a mit igazol az, a mit értekezésem 66. lapján mondok: hogy t. i. I. Ferdinándnak 1526. évi nov. 30.-án kelt manifestuma nem szerződés a nemzet és választandó királya, dynastiája között, hanem egyoldalu igéret a választási jogot csak kényszerűségből elismerő trónkövetelő részéről a kedélyek megnyugtatására, mert hiszen úgy I. Ferdinánd, mint a még elődje életében megkoronázott két utódja, Miksa és Rudolf, tagadásba venni iparkodtak a nemzet szabad királyválasztási jogát és csak II. Mátyás volt az első, a kit formalisan választottak s a ki ezen választói jogot elismerte.

Ezzel azt hiszem, elég világosan különbséget teszek a királyválasztás és az ez iránti szerződések között, a midőn a

[1] V. ö. Magy. közj. 372. l.

szerződés nélkül megtörtént királyválasztások eseteit is felsorolom. Ennélfogva az én elméletem kiindulási pontja nem hibás, mert nem magát a királyválasztást, hanem annak esetleges feltételeit s azoknak elfogadását tartom szerződésnek a nemzet és az újonnan választott király között, a mely azután azon szokás következtében válik nemzet és új dynastia közötti szerződéssé, hogy a királyválasztással egyuttal dynastiát is választott a nemzet, és így a dynastia első tagjával létrejött megegyezés a királyválasztás iránt az utódokra is kötelezőnek tekintetett.

Ez pedig egészen más constructió, mint a melyet Polner nekem tulajdonít csak azért, hogy azt helytelennek tüntethesse fel.

Ettől eltekintve, azonban Polnernek abban sincsen igaza, hogy szerződés útján hatalmat átruházni nem lehet, mivel a szerződés csak jogviszonyt hoz létre és nem hatalmi viszonyt. Hát a hatalmi viszony nem jogviszony? Hiszen akkor a közjog sem jog, mivel nem magánjog!

De legkevésbbé áll Polnernek az a következtetése, hogy mivel a királyválasztás nem szerződés, nem az a trónöröklés megállapítása sem, értve alatta az 1723. évi törvényeket (359. l.).

Hiszen igaz, hogy a trónöröklési rend megállapítása nem feltétlenül szerződés, mint a hogy magam sem tartom annak az 1687. évi II. és III. t.-czikkeket, a mint azt már elég bőven kifejtettem, főképen azért, mert nem hoznak uj dynastiát vagy dynastiákat az országgal a szent koronában közjogi kapcsolatba s nem a nemzet szabad királyválasztási jogának alapján határozzák meg az elsőszülöttség rendjét, hanem azon a hamis alapon, hogy az elsőszülöttség rendje már az 1547. évi 5. t.-czikk alapján illette a Habsburgok fiágát,[1] a mi nem igaz, valamint az 1547. évi 5. t.-czikk sem tekinthető a nemzet és I. Ferdinand közötti szerződésnek, és így az 1687. évi törvények sem ezen szerződés módosításának.

De az 1723. évi 1., 2. és 3. t.-cz.-nél más a helyzet, mert ezen törvények létrejövetelének a körülményei egészen mások, mint az 1687. évi törvényeké. Az 1723. évi törvényeknél a

[1] Polner a 355. lapon foglalt jegyzetben, hogy kétségbe vonhassa ezen állításomat, mellőzi az 1687. évi II. t.-cz.-et és az I. t. cz.-ből és József hitleveléből akar ellenem fegyvert kovácsolni. Tessék elolvasni a II. t.-cz.-et, az ezen az alapon áll s az 1547: 5. t.-cz.-ből indul ki.

szabad királyválasztás elve a kiindulási alap, ezen az alapon ajánlja fel az ország a nőági dynastiának a trónt, de ugyanakkor megállapítja a trónöröklési rend azonosságának az okát s az örökös tartományokkal való együttes birtoklást és a kölcsönös védelmet, a trónöröklési rendnek a feltételeit, megköveteli az alkotmányos uralkodást, gondoskodik annak biztosítékairól s ezzel az alkotmány sértetlen fentartásáról, s mindezek fejében kötelezi a nemzetet, hogy az elsőszülöttet királyául ismerje és koronázza, de kötelezi a dynastiát is, illetve annak tagjait, hogy ezen trónöröklési rendet és az itt megállapított feltételeket elfogadják és megtartsák. Tehát mindezek nem szerződési momentumok?

Polner azt mondja, hogy nem, a többi közt azért sem, mert a magyar trón várományosainak nincs alanyi joguk az ország királyi székére, az csak az alkotmány szabálya volt, a nélkül, hogy ebből a dynastiának alanyi joga keletkezett volna.

Polnertől nem lep meg ez az állítás, hiszen ő a képviselőválasztási jogot sem tekinti alanyi jognak, hanem hatóságnak,[1] mintha ugyan a hatóság nem volna jog. Hiszen akkor a közjogban egyáltalán nem lehet jogról beszélni, hanem csak hatóságról, s akkor odajutunk, hogy mivel a hatóság nem jog, a közjog sem jog.

De azon állítása, hogy a dynastia tagjait a magyar trónra alanyi jog nem illeti, nem felel meg a történelemek és a ma általában fennálló közfelfogásnak is teljes figyelmen kívül hagyása. Ha a trón várományosait a trónra jog nem illeti, hanem a trónrajutás merőben egy tárgyi jogszabálynak a folyománya, éppen úgy, mint pl. annak a szabálynak, hogy az országgyűlés ülései nyilvánosak, következménye az, hogy a kik a terembe beférnek, a tárgyalásokat hallgathatják; akkor mivel magyarázhatók a trónörökösödési háborúk nemcsak a patrimonális felfogású állmokban, hanem Magyarországon is, mivel magyarázható a dynastiához való hűség, a melyet éppen ma nálunk is annyira kezdenek előtérbe tolni, s mivel magyarázza meg Polner a saját felfogását, a mely szerint, ha az elsőszülött örökös magát a törvényes hat hónap alatt nem koronáztatja meg, azért marad az ország királya, noha a koronázás és előzményei a trónöröklésnek feltételei?

Ez oly ellenmondás, a melyet éppen úgy felesleges tovább

[1] L. A választói jogról írt munkáját a Jogt. Közl. 1902. évf.

czáfolgatnom, mint felesleges volna czáfolnom azt az állitást, hogy az a rendelkezése az 1723. évi II. t.-cz.-nek, hogy Magyarország és a dynastia örökös országai együtt birtoklandók, az ország és Ausztria közötti nemzetközi szerződés, nem pedig szerződés a nemzet és saját dynastája között, holott a mai Ausztria, azaz az ausztriai császárság 1723-ban még nem is jött létre, hanem csak egy oly országcsoport volt, melynek a törvény sem tudott más nevet adni, mint az Ő felsége többi Németországon belül és kivül fekvő országai és tartományai.

Nehogy azonban arra a vádra adjak okot, hogy kitérek a nehéz kérdések elől, erre is felelek.

Felállitottam a párhuzamot azon kölcsönös védelmi szerződés között, a mely 1440-ben I. Ulászló és az ország között létrejött, Magyarországra és Lengyelországra nézve, és a között, mely 1723-ban jött létre az ország és dynastiája között Magyarországra és Ausztriára nézve. Ebből levezettem azt, hogy a mint nem lehet az elsőt szerződésnek tekinteni az ország és Lengyelország, hanem csak a nemzet és királya között, s a mint megbomlott a kölcsönös védelmi viszony a király halálával; akként nem lehet a másodikat sem szerződésnek tekinteni Magyarország és Ausztria közt, mert a dynastia esetleges kihalásával ez is önként megszünnék, mert annak alapja, a dynastia közössége elenyésznék.

Erre Polner azzal válaszol, hogy Ulászló 1440. évi hitlevelében nincsen kimondva, hogy Magyarország Lengyelországgal mindig, vagy bizonyos időig együtt birtoklandó; holott az 1723. évi 2. t.-czikkben éppen az együttbirtoklás kimondása a fontosabb intézkedés, mert ezen alapul Magyarországnak és Ausztriának későbbi egész jogi kapcsolata, ez pedig egy államnak egyoldalú intézkedése nem lehet.

Polner azonban felejti, hogy 1440-ben úgy Magyarország, mint Lengyelország választó királyságok voltak és igy az együttes birtoklás a király életén túl terjedő időre kimondható nem is volt, az Ulászló élete tartamára pedig kimondani felesleges volt, mert hiszen a két ország közötti kölcsönös védelem magában foglalja a két király személyének azonosságát és ezzel az együttbirtoklás kikötését is, mivel a két ország között a kölcsönös védelem kimondása csakis a fejedelem személyének az azonosságán alapult, tehát ahhoz volt kötve, a mi magát az együttes birtoklást is magában foglalja.

Az 1723. évben azonban Magyarország és az osztrák örökös tartományok örökös monarchiák voltak, tehát tekintettel a kölcsönös védelemre — melynek biztosítására fogadta el az ország a nőági öröklést és tette azonossá a maga örökösödési rendjét az osztrák örökös tartományok trónöröklési rendjével, a mely trónöröklési rend megállapítása a patrimoniális elvből kifolyólag csakis ezen dynastiától függött — biztosítani kellett az országnak magát azon eshetőség ellen, hogy az oszták trónöröklési rend esetleg megváltoztassék s ezért kellett bevenni az együttbirtoklás kimondását a törvénybe.

A különbség tehát a kettő között csak az, hogy az 1440. évi hitlevélben csak a király élete tartamára volt kimondva az együttes birtoklás és nem expressis verbis, hanem a kölcsönös védelem elvének kikötésével, holott az 1723. évi II. t.-czikkben ez a dynastia közösségének egész idejére és expressis verbis van kimondva. És így a két viszony között lényeges különbség egyáltalán nincsen, mert egyik esetben éppen úgy, mint a másikban, az együtt birtoklás elvének fennállása egy bizonytalan körülmény bekövetkezésétől, 1440-ben a király halálától, ma a dynastia kihalásától van függővé téve.

Ha tehát Polner az ellen, hogy az 1440. évi hitlevélben nem Magyarország és Lengyelország, hanem az ország és a király közt jött létre szerződés, mit sem tud felhozni, akkor mit sem hozhat fel az ellen sem, hogy 1723-ban nem Magyarország és Ausztria, hanem az ország és királya, illetve dynastiája közt jött létre e tekintetben a szerződés.

De úgy látszik, hogy Polner éppen abban lát nemzetközi szerződési momentumot, hogy az együttes birtoklás nem egy királynak, hanem egy dynastiának életére, illetve kihalása esetéig szól; mert — mondja ő — ha valamely állam a másiknak fejedelmét választja királyává, ez még nem hoz létre szerződési viszonyt a két állam között, mert egyik állam nincsen a másik irányában kötelezve arra, hogy a közösséget fentartsa (478. l.). A kölcsönös védelem tehát szerinte nem alkalmas a szerződéses viszony létrehozatalára, hanem csak az egy ember életén túl való együttbirtoklás.

De feledi Polner, hogy az együttbirtoklás nem czél, hanem csak eszköz a kölcsönös védelmi viszony fentartására, és így 1440-ben, a midőn Ulászló Magyarország védelmére Lengyel-

ország hadi erejét lekötötte, ezáltal szorosabb nemzetközi viszonyt hozott létre a két állam között, mint hozott volna akkor, ha csak az együttbirtoklás elvét kötötte volna ki az ország az ő megválasztásának feltételéül. És azért mégis csak a magyar király lett volna az országgal kötelezettnek tekintendő, nem pedig a lengyel király.

De Polner maga is rájön, hogy ezen a constructión talán úgy lehetne segiteni, hogy azt mondjuk: hogy az ország itt, t. i. 1723-ban a rajta kívül álló dynastiával szerződött. De ez — mondja tovább — azt tételezi fel, hogy a dynastiának hatalmában kelle állani, hogy az együttes birtoklást többi országaival fentartsa. Ámde akkor ezen megegyezés az együttes birtoklás iránt modern fogalmakkal kifejezve nem egyéb, mint Magyarország és Ausztria közötti nemzetközi szerződés, és pedig azon Ausztria között, a melyben a trónörökösödést a fejedelem absolut hatalommal szabályozza (478—479. l.).

Csakhogy ebben a deductióban az a hiba, hogy az akkori helyzetet nem lehet modern fogalmakkal meghatározni. Mert minek tekintette Magyarország 1723-ban az ausztriai tartományok fejedelmét? Semmi másnak, mint oly magyar királynak, a ki nemcsak a magyar koronához tartozó országokban és nem a magyar törvények szerint, hanem más országok felett is és pedig mint sajátja felett absolut módon uralkodik. Tehát már ezen okból is következik, hogy az ország nem a cseh királylyal, Ausztria főherczegével, Tirol grófjával stb. akart itt szerződni, hanem csupán saját királyával, illetve dynastiájával. De van más ok is, mely ennek a constructiónak útját állja és ez az, hogy vannak területek, a melyek 1723-ban az ausztriai birodalom gyűjtőfogalma alá tartoztak, mint pl. Belgium, és ma nem tartoznak oda, és vannak, a melyek 1723-ban nem tartoztak oda és ma oda tartoznak, mint Salzburg, Galiczia és Bukovina. A Polner constructiója értelmében tehát az ország Belgiummal is szerződött az együttbirtoklás és kölcsönös védelem iránt, de nem szerződött Galiczával és Bukovinával, Belgium tehát ma is sérti az akkor létrejött nemzetközi szerződést, úgy az együttbirtoklás megtörése, mint azáltal, hogy nem érzi magát kötelezve Magyarország védelmére, de viszont a mai Ausztria Galiczia erejével nem tartozik Magyarországot védeni és Magyarország sem Galiczát, mert ezzel nem szerződött sem az együttbirtoklás, sem a kölcsönös védelem iránt.

Tudni kell ugyanis, hogy „a birodalmi tanácsban képviselt országok"-nak nevezett névtelen állam, a melyet mi ausztriai császárságnak nevezünk, a melyet azonban törvényeink így nevezni ma sem mernek, 1723-ban is csak a fejedelem személyének közössége és az ezen fejedelmi személy által absolut módon létesitett intézmények egysége által összefoglalt országcsoport volt és ez maradt II. József egységesitő törekvése után is, és ma sem nevezhető a szó modern értelmében vett egységes államnak;[1] és így, ha a Polner constructiója igaz, akkor — minthogy Galiczia, illetve Lengyelország királyával 1723-ban nemzetközi szerződésre Magyarország az együttes birtoklásra és ezzel összefüggő dolgokra nem szerződött — a szerződési viszony e tekintetben nem állhat fenn.

Ide vezet tehát az oly constructio, mely más viszonyok és felfogás mellett létrejött intézményeket és jogtételeket a modern felfogás alapján akar megoldani.

Helyesen mondja b. Offermann,[2] hogy a rendi államokból kifejlődött absolut államban a souverainitás merőben személyesen a fejedelemben concentrálódik, igy Ausztriában is, s a fejedelem az államon kívül s a felett áll; és igy joggal utasit vissza a magyar felfogás minden oly magyarázatot, mely arra van alapitva, hogy Magyarország nem az uralkodóval, hanem az örökös tartományokkal lépett volna szerződési viszonyba.

Hiszen ha Magyarország magát Ausztriával mint állammal szemben kötelezte volna arra, hogy azt ismeri el királyává, a ki Ausztriában uralkodik, akkor nem volna értelme annak, hogy az együttes birtoklás miért tartson csupán a közös dynastia kihalásáig, mert ebben az esetben a súlynak az együttes birtoklás iránt létrejött nemzetközi szerződésen, nem pedig a dynastia közösségén kellene nyugodni.

A mi a kölcsönös védelmi kötelezettséget illeti, erre csak ugyanazt mondhatom, a mit az együttes birtoklásra nézve már mondottam, Mária Terézia esetére hivatkozva, midőn ugyanis az ország rendei nem azt kiáltották: „vitam et sanguinem pro Austria"! hanem: „Pro rege nostro Maria Teresia". Erre nézve azt az ellenvetést teszi Polner, hogy ha a védelmi kötelezettséget

[1] V. ö. b. Offermann: Das Verhältniss Eng. zu Öster.
[2] Das Verhältniss Ung. zu Österr. 77—81. l.

ily értelemben fogjuk fel, akkor a nemzet köteles megvédeni a dynastiát egyéb birtokaiban, s a dynastia is köteles megvédeni az országot, de csak akkor, ha van erre elég ereje. Miután pedig a dynastia nem önálló hatalmi tényező, mint volt, miután a dynastiának magának ma nincs katonai ereje, hanem csak a két államnak van, a dynastia sohasem védelmezhetné az országot, mert Ausztria erre nem köteles, mivel a dynastiával létrejött szerződésből Ausztriára mint államra kötelezettség nem háramlik.

Erre nézve két szempontból kell feleletet adnom, u. m. jogi szempontból és tényleges szempontból.

Jogi szempontból fogva fel a kérdést, éppen azért volt szükség 1867-ben megalkotni az 1867. évi XII. t.-czikket, mivel (a mint az 5. § mondja) lényegesen változott a helyzet az által, hogy Ő felsége „alkotmányos jogokkal ruházta fel többi országait, azokat tehát absolut hatalommal ezentúl nem képviselheti s azok alkotmányos befolyását nem mellőzheti". A nemzet és királyi háza között az 1723. évi 1. 2. és 3. t.-czikkek alapján fennállott kölcsönös védelmi viszonyt tehát az 1867. évi XII. t.-czikkkel kellett a Magyarország és Ausztria között ma fennálló közös védelmi viszonynyá átváltoztatni, a midőn a dynastia Ausztriában az ottani véderő felett való korlátlan rendelkezésről lemondott és arra a népképviseletnek is némi befolyást biztosított.

De nem szabad elfeledni azt sem, hogy ez a kölcsönös védelmi viszony 1867 előtt a nemzet és dynastiája között, valamint az 1867 után megvalósitott közös védelmi viszony Magyarország és Ausztria között, csak a magyar felfogás szempontjából áll fenn. Az osztrák felfogás azonban nem abból indul ki, hogy Ausztria azért köteles Magyarországot megvédeni a saját erejével, mivel erre nemzetközi alapon kötelezve van, hanem abból indul ki: hogy mivel Magyarország az ausztriai császársághoz tartozik, s annak integrans, bár széleskörű autonomiával biró része, a birodalmi tanácsban képviselt rész éppen úgy tartozik részt venni az egész birodalom védelmében, mint a magyar korona országai és fordítva, ennélfogva a hadügy legnagyobb részére nézve az eddigi egységet fenn kell továbbra is tartani s a magyar hadseregnek kiválasztását a cs. kir. hadseregből nem szabad megengedni.

Ha 1723-ban Magyarország és az ausztriai országok közt jött volna létre nemzetközi szerződés, akkor az osztrák álláspont,

— melynek alapja nem az 1723. évben létesült personalunio, hanem az 1849-ben létesült birodalmi egység, úgy szintén az ennek maradványaként fenmaradt mai állapotok, — súlyos nemzetközi sérelme volna az 1723-ban létrejött nemzetközi kötésnek, a mely Magyarországot nemzetközi alapon már régen feljogositotta volna a kapcsolat felbontására. De mivel a viszony alapja nem nemzetközi szerződés, hanem a nemzet és dynastiája között létrejött belső államszerződés, ennélfogva a hadügyi kérdésekben fennálló sérelmek sem nemzetköziek, hanem közjogiak, a melyeknek megszüntetése iránt az ország nemzetközi eszközökhöz nem folyamodhatik, hanem csak közjogi küzdelmet vívhat saját királyával.

Ausztria pedig a maga véderejét nem azért fogja Magyarország védelmére felhasználni, mert erre magát nemzetközi szerzödés alapján kötelezve érzi, hanem egyszerüen azért, mert a közös ügyeket birodalmi ügyeknek tekinti és Magyarországnak háború esetén való megveretésében saját seregének vereségét, saját külügyi tekintélyének hanyatlását, az ország integritásának területi megsértésében a birodalom integritása megsértésének a veszélyét látja.

A Polner által construált elmélet tehát azért nem állhat meg magyar szempontból sem, mivel osztrák szempontból hamis, már pedig nemzetközi viszonyról csak ott lehet szó, a hol a megegyezésnek ha nem is kiindulási pontja, de mindenesetre legalább jogi tartalma azonos.

De ha a tényleges állapot szempontjából vizsgáljuk a kérdést, a dynastia Ausztriában ma is hatalmi tényező, s az ausztriai véderő ma is a dynastia illetve annak feje, a császár rendelkezése alatt áll nemcsak tényleg, hanem jogilag is, mert ott a hadúri jogokat nem alkotmányos fejedelmi, hanem absolut fejedelmi fentartott jogoknak tekintik. Így tehát nem áll az, hogy a dynastiának magának ma nincs katonai ereje, sőt sajnos, a mai viszonyok közt alkotmány ellenére ugyan, de tényleg a dynastia a fegyveres erő magyar részét is a magáénak tekinti, a mit bizonyára csak azért tehet, mivel az anyagilag erősebb Ausztriának alkotmánya a dynastiát erre Magyarországgal szemben is képesíti.

Ferdinandy Gejza.

(Vége köv.)

A VALLÁS
ÉS A TUDOMÁNY VISZONYA EGYMÁSHOZ.[1]

(Első közl.)

Bevezetés.

Tertullián egykor — féltvén a keresztyénség egyszerű, világos igazságát a sok köpönyegű tudománytól — a keresztyén hamisitatlan tanok érdekében felkiáltott: „Mi köze van az akadémiának a templomhoz? Mi köze van Krisztusnak Plátóhoz? Mi köze van Jeruzsálemnek Athénhez?“

Ezt a kérdést bátran ismételhetné — természetesen egészen más indokokból — Ed. v. Hartmann, a ki a keresztyénségnek önmagától való felbomlásáról beszél, (die „Selbstzersetzung des Christenthums“) — és ismételhette volna Fr. Nietzsche — a ki

[1] *Források:* 1. H. Ritter: „Die Rel. u. d. Gr. d. menschl. Wiss“. Pr. Kch. Zeit. 1881. febr. 23. 8. sz. — 2. Dr. E. Riehm: „Relig. u. Wissenschaft“. Theol. Stud. u. Krit. 1882. Jgg. I. Hft. 101. s k. — 3. Emil Du Bois Reymond: „Über die Grenzen des Naturerkennens“. — „Die sieben Welträthsel“. Zwei Vorträge. Leipzig. 1882. — 4. Hörk József: „A vallás és az emberi tudás határai“. A Sárospataki Lapok 1883. 1—5. számában és Hörk József: „Beszédek és Értekezések“ czímű műve Kassa, 1889. 229. s k. — 5. Dr. Hermann Göll: „Ill. Myth.“ „Göttersagen und Kultusformen.“ Leipzig u. Berlin. 1884. — 6. P. Schwartzkopff: „Kant, Schopenhauer, Deussen und der christliche Theismus.“ Theol. Stud. u. Krit. 1901. Jgg. 4. Hft. 618. s k. — 7. Rud. Seydel: „Schopenhauers philosophisches System.“ Leipzig. 1857. — 8. Dr. Ed. Pfleiderer: „Lotze's philosophische Weltanschauung.“ Berlin. 1882. — 9. Hugo Sommer: „Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit.“ Berlin. 1882. — 10. Dr. H. Engel: „Die grössten Geister über die höchsten Fragen.“ Leipzig. 1901. — 2. Aufl.

azt mondotta, hogy a keresztyén dogma uralma már megszünt, és a ki a keresztyén morál helyébe a maga erkölcstanát, „az úr erkölcstanát“ akarta helyezni. Feuerbach nem hiába volt Feuer-bach, izzó ellenzéki tüznek folyama indult meg az ö álláspontja forrásából.

Az exact tudományok hívei, a mathematika és a természettudomány hősei, hogy sikerült az elfogult középkori egyház hatalmi szempontból fenntartott bilincseiből kiszabadítaniok a tudományt, azt hiszik szintén, hogy joggal tehetik fel e hármas kérdést és nem veszik észre kitörö nagy örömükben, hogy összetévesztik a vallást az egyházzal és pedig nem is az egyházzal általában, hanem egy és pedig csak bizonyos korbeli egyházzal! Pedig vallás és egyház nem synonym fogalmak!

Az sem menti tévedésöket, hogy az „Index librorum prohibitorum“ ugyancsak tertulliáni czélzattal fennen hangoztatja e három kérdést és hogy az orthodoxok, bármely egyházhoz is tartozzanak, a vallási kérdéseket az észre, a tudományra nézve „nebántsvirág“-nak tekintik.

Pedig hiába, e kettönek egymással szerves viszonyba kell jönnie, akár a tudomány, az ész szempontjából veszszük is, mert a tudomány, az ész nem türheti, hogy legyen egy olyan vidék, táj, a melyre neki nem lenne szabad lépnie, olyan kérdés, melyet neki nem volna szabad bolygatnia, hisz mint látni fogjuk, csakis e vidéken lelheti fel egységét, legfontosabb kérdéseinek magyarázatát; másrészt, ha a vallás, a szív szempontjából vizsgáljuk a dolgot, az is vágyva-vágyik az Úr parancsolatainak teljesítése által ama Máté V, 48-ban elöírt tökéletességének elérésére, mely a vallásos kedélyt egyedül képes teljesen kielégiteni. Már pedig az Úr azt parancsolja, Ján. V, 39: „Tudakozzátok az írásokat; mert néktek úgy tetszik, hogy azokban örök életetek vagyon: és azok, a melyek én rólam bizonyságot tesznek“, a mihez Pál apostol magyarázatul hozzáteszi: „Mindeneket megpróbáljatok, a mi jó, azt megtartsátok“, I. Thess. V, 21. És bizony mi is felfogunk kiálthatni Jóbbal: „Íme az Úrnak félelme a te bölcsességed!“ Jób XXVIII, 28. (Zsolt. CXI, 10. Péld. I., 7.)

Legyünk róla meggyőződve, hogy a vallás és a tudomány két nemes testvér, két nemes nemtö; mindkettö az égből származott, mindkettö jóltevője az emberi nemnek. Mindegyik a kettö közül hasonlít egy szerető anyához, mely a föld gyámoltalan

szülöttét az állatiasságból szeretetteljes neveléssel kiemeli és szárnyakat ád neki felemelkedni az istenség szent körébe.

Az egyik arra tanitja, hogyan ismerje fel a dolgokat és hogyan foglalja azokat össze a tér és idő szemléleti keretében; megismerteti vele az ő saját testének művészi alkotását; megérteti vele saját lelkének működését s annak törvényeit; meghódítja neki a természet minden erejét és megmagyarázza neki a természeti erők működésének változhatlan törvényeit és a földet kényelmes lakóhelyévé idomítja. Ez arra született, hogy a világ felett uralkodjék, s ez a tudomány. Égi származását bizonyítja az igazság dicsfénye, a mely szemeiben tündököl.

És ezt mégis felülmulja: nővére, a mint felülmulja a földet az ég, mert a mi ez előtt örökre eltakarva maradna, mint megfejthetetlen titok, azt amaz, az ember lelki tüneteivel, közvetlen tapasztalatával teljesen egyezőleg, bátran kinyilatkoztatja. Túl az időn, túl a téren, túl az anyagi korlátokon arra tanítja az embert, hogy nézzen vissza a kezdet elejére, a minden létező eredetére; arra tanítja, hogy nézzen a maga kebelébe és lesse el abban az istenség törvényeit; nézzen bele az örökkévalóságba és ragadja meg, hogy tisztelettelesen megcsókolja, az örökkévaló atyának, az Istennek kezét. Ez a földet, mely különben szintere mindenek harczának mindenek ellen (Darwinismus), vagy az örökvilágfájdalomnak, mely legfeljebb részvétet kelt (Schopenhauer), vagy egy öseredeti személyiség, egy úr hatalmaskodásának, a ki kiméletet nem ismer (Nietzsche), a szeretet, a boldogság s a testvéri egyenlőség templomává változtatja és békét olt a föld lakóinak szivébe. És bár gyakran, de hibásan, mert torzképei miatt, az emberi szellem zsarnokának mondották is őt: mégis ő az, a ki egyedül képes az embert valóban szabaddá tenni, mert hiszen szabaddá teszi azt még a legnagyobb zsarnoktól is, önönmagától az embertől. Neve vallás és hogy az égben született, arról az Isten tanuskodik minden ember szivében!

Óh vajha e két nemes nemtő, e két nemes testvér kisérne minden embert egészen sírjáig mindenkor, s vajha, míg az egyik földi házát diszíti és teszi kényelmessé, a másik őt, a föld porát, örökéletre nevelné, a melyre mint lélek Isten lelkéből született!

De sok-sok oldalról felénk zúg a hármas kérdés, és úgy látszik, hogy e két nemes nemtőnek zavarartalan, összhangzatos, közös szeretetét az emberre nézve egy nagy akadály lehetetlenné

teszi. S ez a nagy akadály volna a kettőnek egymás iránt való, sokak által kiengesztelhetetlennek hirdetett gyülölete, a kettőnek egymás iránt való kiengesztelhetetlennek gondolt ellenséges indulata, melynélfogva úgy látszik, hogy mikor az egyiknek kezét megfogod, a másik tőled elfordul. Vagy talán nem úgy áll a dolog? De bizony *úgy látszik!* A tudomány semmi akadály által nem korlátolva, kettős sírt ás a vallásnak: mert először is semminek sem enged (élni) létjogosultságot, elegendő okfő nélkül, s erre azután mindent megvizsgál s azzal kezdi, hogy minden felett kételkedik s kételkedik még a vallás tiszteletre méltó igazságai felett is s így másodszor magának a vallást alárendeli. A vallás viszont feltétlen meghódolást kiván mindenki részéről az ő hittételei előtt.

Midőn a tudomány kimélet nélkül mindent kétségbe von, kérdés alá vet és azután mindent a maga természeti összefüggéséből akar magyarázni: a vallás ellenben mindent Istenre visz vissza, valami megfoghatatlanra, mit csak a hit szemeivel akar és tud nézni, vajjon nincsen-e vége a kettő közötti békének?

Vajjon nem fog-e a vallás a tudomány lehellete alatt elhalni, mint elhalt már a müvelődés, a civilisatio szelleme alatt sok régi nézet, vélemény, tan?

Vajjon az olyan világban, a melyből mindent annak természeti összefüggéséből akarnak magyarázni, van-e még hely egy teremtő számára? Hiszen a nagy I. Napoleonnak egy materialista tudós, midőn kifejtette világrendszerét, azon kérdésre: „hát az Isten hol maradt?“ azt felelte: „Sire! Ezen *hypothesisre* nem volt szükségem!“

Vajjon, ha lassacskán minden tünemény természetesen, a természet törvényeiből magyaráztatik ki, a vallás birodalma nem szorul-e mindig szükebb és szükebb határok közé, míg végül a vallás a maga irigy növére, a tudomány által, utolsó birtokától is megfosztottan, mint trónja vesztett fejedelem letün a történelem színpadáról s az emberi lélek túlélt álláspontjává lesz?

Nem csoda, hogy a vallás ezen kettős halálától való félelmökben a vallás elfogult hívei, a mindent vizsgáló, mindent természetesen magyarázó tudomány minden egyes diadalát bosszúsan nézik és ellenőrzik és azt kivánják, hogy a vallás területén a tudomány ne kutasson, hanem legfeljebb rendezzen, mint tette a középkorban, és összefüggést és világosságot biztositson, azaz,

hogy ne szerepeljen mint szabad úrnő, fejedelemasszony, de mint szolgálóleány.

Nem csoda viszont az sem, hogy az e miatt bosszús tudomány, önállóságára büszkén, visszautasítja ezen lealázó kivánságot, sőt haragjában a vallás tanait gyermekötleteknek mondja, megmosolyogja és híveit világosság-kerülő szolgalelkeknek csúfolja.

Mily élet-halál harcz ez a tudomány és a vallás között! Melyik győz?

Vagy lehet-e a kettő között béke?

Ne ijedjünk meg! *Ez a kiegyenlíthetlennek feltünő ellentét csak látszat!*

Hogy a tudomány és a vallás között lehetséges, sőt megvan a helyes viszony, azt egy szép könyv, melynek czime: „Die grössten Geister über die höchsten Fragen", igen szépen mutatja, midőn feltünteti, hogy a legnagyobb tudósok, a tudomány óriásai közül: a mathematikusok, a csillagászok, a physikusok és chemikusok, a geologok és paläontologok, a természetrajz és a földrajz nagyjai, az orvosi tudományok képviselői, a bölcsészek, a történetírók, a jogászok és államférfiak és a költők közül éppen a legnagyobbak — számra nézve is igen-igen nagy számmal — mily lélekemelő módon tudták összeegyeztetni a tudományos alaposságot a hit, a vallás világosságával és melegével.

És hogy a tudomány és a vallás között lehetséges a helyes viszony, azt kimutatni: 1. gyakorlatilag és 2. elméletileg — az éppen ezen értekezésem czélja.

I.

A tudomány és a vallás viszonya egymáshoz gyakorlatilag.

A Krisztus előtti korból pár szóval csak azon két népet említjük, melyek közül az egyik a tudományos elméleti alapok lerakásával, a másik a tudományos gyakorlati alapelvek megteremtésével érdemelte azt ki, hogy nagy fiait ma is classicusoknak mondjuk s e két nép: a görög és a római. A görög nép vallása a görög népéletnek eszményítése volt. Minden, a mi nagy és szép volt a népéletben, megdicsőittetését és megszenteltetését az istenek eszméjében, alakjában nyerte, melynek a művészet

igyekezett remek, plastikus, szemlélhető létet adni. És ime, míg a görög vallás a nép természetes észjárásának szülötte volt, addig a görög bölcsészet, tudomány is „természet-bölcselet“ maradt. Midőn azonban a három nagy görög bölcsész: Sokrates, Plató, Aristoteles s ezek közül leginkább Plató, az eszmék tanáig emelkedett, a vallás, az istenek is az eszmék képviselőivé lettek s a mikor Epiktétosban a tudomány egységének sejtelme fellépett, akkor már a Plató isten-eszméje, mint a „kalo-kagathia“ egysége, a szépnek és jónak eszményi tökélye és egyesülése megjelent volt az ideák honában. Különben az egység, mint a száz államú Görögországban, *nemzetileg*, (mert minden görög görögnek volt elismerve), még a nemzeti játékokon külön symbolikus jellel, szóval, cselekedettel is el volt ismerve: úgy a sok istenű vallásban az egység részben a származás egységében (Kronosz és Gaia), részben az uralom (Zeüsz) egységében is ki volt fejezve.

A gyakorlati irányú rómaiaknál, a kik a hadi és a jogi tudomány kifejlesztésével tettek örök szolgálatot az emberi nemnek, a vallás is állami intézmény volt s legfőbb hivatalnoka, a „Pontifex Maximus“, az állami legmagasabb méltóságokhoz számittatott. Vallási egységöknek Saturnus ősisten homályos képében maradt meg emlékezete és nevezetes, hogy midőn a Capitoliumon az idegen nemzetek isteneinek is helyet engedtek, vallásilag tehát némileg elhagyták az ősállam ősegységét, bölcseletileg is eklektikusokká, az ismeretek körében anthologusokká lettek! Az államegysége, a jogegysége és a vallásegysége úgy látszott összefüggött a tudomány egységével.

Ugyanezt a tünetet látjuk a Krisztus utáni első századokban. A hit küzdött a Krisztus által elvetett isteni magvak felfogásában, a megszokott, az ősöktől átvett világnézlettel és isten és világ képzete között összhangot igyekezett teremteni. S a tudomány? Nos, a tudósok legtudósabbjai s különösen a gnostikusok köréből azon fáradoztak, hogy megmagyarázzák: hogyan keletkezett a véges a végtelenből, hogyan keletkezett az Isten? S hogy megmagyarázzák századokon keresztül legfőbb kérdésöket: „unde mundus? unde malum?“ dualismusba estek és két őslétezőt vettek fel: az Istent és az anyagot. Isten egy középlényben nyilatkoztatta ki magát, ez anyaghoz nyult és így lehet megmagyarázhatóvá a világ keletkezése.

De a Pál és János apostolok irataiból és az evangéliumokból a keresztyénség nem ilyen középlénynek ismerte a Krisztust, hanem megismerte azt, a minőnek ő maga mondta magát: „én és az Atya egy vagyunk“ s ezen a nyomon eljutott a kinyilatkoztatás hármas alakjának megtartásával is az egységhez s ezen az úton a világ egységéhez, melyben az Atya, mint Krisztus mondá: „szüntelen munkálkodik“, s végül az universalismushoz, vallási és erkölcsi tekintetben.

És az ó-testamentom theokratiája kivetkőzött a maga particularismusából és universalis theokratiává lett a keresztyénség közfelfogásában; sőt az egyházban még külső kiállítását is nyerte!

És a tudomány? A tudományban a keresztyénségnek a világba való bevonulása új időt, új korszakot teremtett, melyben nagyszerűen megindult a Görögországban született és felnövekedett alapok és ismeretágak értékesítése. Csakhogy századokra volt szükség, míg az új elv a régi anyagot áthathatta s közbejött a népvándorlás. Ez ugyan kedvezett abban a keresztyénségnek, hogy az ó-világot romba döntötte és annak romjain egy keresztyén műveltségnek, közszellemnek létrejövetelét tette lehetségessé; de nagy kárt is okozott, a mennyiben a classicus ó-kor tudomány-kincseit a romok alá temette. Mire ezek a romok alól előkerültek, a keresztyénség a térítési czélzatból és a hatalmi szempontból magába felvett idegen képzetek és emberi intézmények által annyira elváltozott, hogy a renaissance nem érezte magát jól a keresztyén egyház körében és legnagyobb képviselőiben is hideg, sokszor ellenséges érzelmeket keltett.

De igaza van Fichtenek, az egész bölcsészet és az egész emberi gondolkozás és tanítás nem tűzhet ki magának más czélt, mint azt, hogy megfeleljen ezen kérdésre: „mi az ember rendeltetése? és mely eszközök alkalmazásával érheti azt el legbiztosabban?“ És íme e kérdésben találkoznia kell a vallásnak és a tudománynak okvetlenül; mert mindkettő feleletet ád e kérdésre. És ha a felelet lényegében helyes mindkét oldalról, a tudománynak és a vallásnak lényegi egységét documentálja.

De abban is igaza van Fichtenek, hogy a feltétlen igazságszeretet a tudósnak legfőbb erénye, és egyúttal alapfeltétele a józan tudományos haladásnak. És íme az igazságszeretet a vallás felé mutat. Mert az igazságszeretet valami erkölcsi, az erkölcsinek

pedig, bár az erkölcsinek relative önálló területe van, legmélyebb gyökerei a vallás talaján élnek, mivel nincs valódi, hamisitatlan igazságszeretet lelkiismeretesség nélkül, a lelkiismeretesség pedig nem képzelhető a felelősség érzete nélkül és a felelősség érzetének legmélyebb gyökere az emberi öntudatban, az Isten előtti felelősség tudata. Az igazság is szent, az igazság hirdetése is istentisztelet s Kepler nem vétkezett, midön azt mondotta, hogy szent előtte azon igazság, hogy a föld (kerek) gömbölyü s csak egy pont a világmindenségben, bolygó a bolygók között,

Nos tehát, gyakorlatilag véve is a dolgot, a tudománynak nem lehet nagyobb segítője, kitünőbb bajtársa a vallásnál, ezen édes testvérénél, és a történelem igazolja azt, hogy a hol a vallásos kedélyből, a vallásos népéletből új éltető eszmék, erők, csirák fakadtak, ott a müvelődés is magasabb fokra emelkedett s ott a tudomány elé is új feladatok, magasabb czélok, erős indítóokok, termékenyítő buzdítások, tisztító és felszabaditó hatások állottak. Mint már ezt fentebb is említettük egy-két szóval, legszembeötlőbb ezen állításunk igazsága a vallásos élet nagy forduló pontjainál.

A keresztyénség a világbalépése kiemelte a tudományt a nemzetiség korlátai közül, mely az ókorban olyannyira gátolta a tudományos kifejlődés lehetőségét, és a tudománynak egyetemes emberi jellemet adott. És nincs a mai tudománynak egy ága sem, a mely bizonyos fokig közvetve vagy közvetlen a keresztyénség szellemének fejlesztő hatását nem tapasztalta volna. Ha mellőzzük is a theologiát és a *philosophiát*, mely Ritter Henrik szerint a valláshoz legközelebb esik, s melyről minden újabb bölcsészettörténetíró elismeri azt, a mit Erdmann mond, hogy a keresztyénség mindent átalakító elvként hatott a bölcsészetre, be kell látnunk, hogy p. o. a *történettudományra* a keresztyénség egy új kornak beköszöntését jelenti, mert annak legmagasabb czéljául a világtörténet, az emberi nem történetének megirását tüzte ki, míg a Krisztus előtti időkben nemcsak a zsidóknál, de minden népnél, a müvelődés zászlóvivőinél, a görögöknél és a rómaiaknál is, oly erős volt a particularismus, hogy csak a saját népüket, nemzetöket látták, és ha az idegen népekről meg is emlékeztek, legfeljebb *a népek történetéig* vitték, de nem *az emberi nem történetéig*. Még egy Herodotosznál, egy Tacitusnál is a népek sorsa felett egy fatum és az erkölcsi világrendben

alapját lelő megtorlás elve uralkodik, s ezen két legnagyobb előtt ugyan a világtörténet világítélet is lehetett, de odáig nem emelkedtek, hogy látták volna, a mit v. Humboldt Vilmos úgy fejezett ki: „Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich". Csak mikor a keresztyén universalismus a nemzeti particularismust legyőzte, és azt a már az ótestamentomban is felcsillámló gondolatot is megértette, hogy a történetben egy élő személyes Isten terve valósul meg, és hogy minden népnek megvan a maga rendeltetése s hogy ezen tervet még az egyes emberek, népek nagy törekvései, nagy tévedései is előmozditani vannak hivatva s hogy ezen terv az Isten országának megvalósítását czélozza; csak akkor juthatott a történetírás azon gondolatra, hogy az egész emberiség történetének megvilágítására kell törekednie. Sok időnek és sok nagy szellemnek: egy-egy Lessingnek, Kantnak, Herdernek stb. kellett közreműködnie, míg a mai történetírás Niebuhrral kezdetét vehette, és a történetírók egy v. Ranke Lipót álláspontjára bírtak felemelkedni és hangoztatni merték, hogy a történetírás legfőbb feladata az emberi nem életét a maga egészében, a maga összefüggő, folytonos haladásában feltüntetni és a világtörténeti eseményekben, és a művelődéstörténeti adatokban az isteni gondviselés tervszerű igazgatását felismerni. (De ezen isteni gondviselés csakis a keresztyénség theistikus álláspontján érthető; csakis az élő, személyes és a világban ható, „munkálkodó" Isten fogalma magyarázhatja meg a gondviselést és nem a deismus a világból kizárt, kívül szemlélődő Istene s még kevésbbé a Spinoza pantheismusa, mert az a czél, a terv fogalmait kizárja, az öntudatos, szellemi egységet meg nem magyarázza.)

Avagy a *nyelvtudomány* terén nem hatalmas lendületet adott-e a keresztyénség a tudománynak, midőn missionárusai, térítői mindenféle nyelvü népeknél megjelentek és hirdették a keresztyénséget „minden népeknek", „*tanítván minden népeket*". És a latin és a görög és végül a hébernyelvnek egyházi érdekből származott terjesztése, tanulmányozása, majd a „De propaganda fide" congregatio nyelviskolája, nem volt-e éppen alapja (a későbbi keleti akadémiáknak) a nyelvek tanulásának s végül a modern *összehasonlító nyelvészetnek?*

Ki merné tagadni, hogy a keresztyénség a rómaiak által oly magas fokra fejlesztett *jogtudomány* átalakitására is végtelen

nagy befolyást gyakorolt? A keresztyén összetartozás, egység érzete, a keresztyén testvérek egyenlőségének elve nem kötelezte-e a jogtudományt arra, hogy az államnak olyan fogalmát teremtse meg, melyben egy az úr, egy a jog; Isten az úr s mindenki egyenlő s „nincsen sem szolga, sem szabados", nincsenek heloták, nincsenek rabszolgák, hanem csak testvérek? És ezt a gondolatot a nyugoti keresztyénség a pápaság világhatalmának megteremtésével, melyben Isten földi helytartója a római püspök volt, még külsőleg is megvalósította! Avagy a „Corpus Juris Canonici" nem volt-e azon könyv, melyen századokon keresztül épültek, mert belőle tanultak, merítettek a jogtudósok, a jogi tudományos rendszerek? Mi a jog? hányféle a jog? stb. stb., szóval mindenféle jogi alap felfogása tekintetében nem kitünő tanító volt-e? Hogy a mai jogtudomány minden egyes egyénnek javát az állami *jogrend* védőszárnyai alatt igyekszik biztosítani s hogy a keresztyén humanismus a büntetőjogot emberségessé tette, vajjon ez is nem a keresztyén vallás befolyása-e?

Sőt még az exact tudományok s nevezetesen a természettudományok s legkülönösebben a természetrajz óriási haladására is volt és pedig nagy mértékben befolyása a keresztyénségnek. Mi mindenféle újat fedeztek fel: az ásvány, növény és állatország világából, a földkerekség minden sugara irányában térítő utakra indult hittérítők! Csak egy nevet említek: a Ricci-ét, Chinában való működéseért.

De jött az Islam! Az élénk vallási élet élénk tudományos és művészeti életet teremtett. Cordovától Bagdadig 17 egyetem alkotott egy nagyszerü tudományos életáramot. A mórok uralma Spanyolországot a boldogság hazájává, a Quadalquivir partjait paradicsomkertté változtatta. Tudomány és művészet a khalifák legfőbb pártfogoltjai voltak. A csillagászat, számtan, mértan, vegytan, sőt a neveléstan is végtelen sokat köszön ezen kornak, melynek legszebb emblémája: az Azzehra és Alkaszar és az Alhámbra palota Granadában.

Már-már úgy látszott, hogy a keresztyénség művelődéstörténeti és tudományos hivatását kénytelen lesz átengedni az Islamnak, midőn éppen akkor, midőn a ker. tudomány akkori egyik legfontosabb fészkét a mohammedán török elfoglalta, a Konstantinápolyból menekülő tudósok megteremtették a renaissancet.

Ez azután a világi érdekeiben elmerült s a térítések közben sok-sok idegen elemet felvett keresztyénségnek megújhódására vezetett. Századokon keresztül hangoztatták a zsinatok is a *reformátiót*, míg végül létrejött az Luther és a tridenti zsinat által. Luther megreformálta a keresztyén életet és tant, a tridenti zsinat megreformálta a róm. kath. egyházat s végül Melanchton megreformálta a tudományos képzést. Ezen egyetemes egyházi reformátió, kapcsolatban Guttenberg és Columbus és mások felfedezéseivel és találmányaival, egészen átalakitotta az emberi életet. De a legnagyobb hatást a reformátiónak azon alapelve gyakorolta, melynélfogva a hitnek az egyén saját tettének kell lennie, mert csak az objective a Krisztusban adott üdvnek *subjectiv elsajátítása* által idvezülhet az ember; mert ez által minden egyes nemcsak feljogosittatott, hanem köteleztetett is arra, hogy személyesen, hogy *egyénileg igyekezzék megbizonyosodni az igazságról* s így utasitva lett birálatilag megvizsgálni, megbirálni az adott ismeretelemeket, és közvetlenül megszerezni a dolgok ismeretét. Nem véletlen dolog, hogy a vallási fogékonyság, energia ezen nagy korszakában, *az újabbkori philosophia úttörője* is fellépett a róm. kath. Descartesben, sőt természetes tünet.

A mindent a szentirásra visszavinni, annak mértékével mérni tanitó reformátió megtanitotta azután, az eredetiben kivánván a szentiratokat olvasni, a *nyelvtudományt* a görög, a héber, a latin nyelv *szellemébe* hatolni s abból magyarázni az egyes kétes helyeket, mivel hogy ki lön mondva a szentirásról, hogy: „habet semet ipsam interpretandi facultatem", és most már minden nyelv és irodalom a saját mértékével méretett, saját szelleme szerint itéltetett meg, s a nyelvekből egyúttal az emberi lélek, az emberi szellem ismérete is kezdett kisugározni. Ma a nyelvtudomány nem grammatikai, de nyelvbölcsészeti munkát végez. Azon utasitás, hogy birálatilag vizsgáltassék meg minden ismeretelem, megteremtette az újabbkori tudományos *történetirást*, mely magát a hagyományos nézetek által nem engedi megtévesztetni, mert élesen vizsgáló szemmel, szigorúan biráló értelemmel magukat a forrásokat tanulmányozza és azoknak alapján önállóan igyekszik a történeti valóságnak megfelelő, élethű képet adni a mult idők eseményeiről, alakjairól.

A *jogtudományra* nézve a reformátió különösen azért volt kedvező, mert az szigorúan megkülönböztette az egyházi és az

állami jogot és az államnak *önálló* szentírási alapot adott. Róm. XIII, 1. alapján kimutatván, hogy az állam is divina institutión alapszik. S ha divina institutión alapszik, joga, jelentősége, léte, de hivatása is erkölcsi s ezen erkölcsi jellegét kötelezve van kifejteni, még pedig önállóan, minden más theokratikus intézménytől függetlenül s így az ótestamentomi theokratikus és a középkori egyházi mindenhatósági követelményektől is menten, szabadon. S íme most már az állam, a modern, a jogállam eszméje az, mely magának a jognak is egységét s így a jogtudománynak is rendszeres, tudományos alakját biztositja s megszünt a jogtudomány rendezetlen, összefüggésben nem lévő jogi tételeknek, törvényeknek halmaza lenni.

Az újabbkori *erkölcstannak* Melanchthon adott tudományos alapot, midőn arról értekezett, hogy a jognak minden egyes alaptétele összefügg a keresztyén erkölcstan tételeivel, de különösen akkor, midőn kimutatta, hogy minden embernek szívébe az Isten beléoltotta a természetes erkölcsi törvényt: a „lex naturae"-t. (Ezen kell alapulnia azután a positiv törvénynek, az államtörvénynek stb.)

És a tudomány összes ágaiban, egész beláthatatlan nagy mezején megindult most már a kutató, a forrásokig hatoló, a lényegest a mellékestől megkülönböztető, az egységet felfedezni vágyó vizsgálódás. Nagyszerü eredményeket értek el a tudósok az egyes ágakban. De oly óriási nagy volt és folyton növekedik az anyag, hogy a részletmunka mellett az egészre sokan nem értek reá gondolni, sokan nem bírtak ezen egységig felemelkedni. Mintha csak az anyag borította volna el őket, mint az a kiásásokkal foglalkozó munkásokkal szokott történni, hogy elborítja, beszórja, betemeti őket a föld, a kiásott anyag.

A tudomány egysége, az egységes *tudományos világnézlet* soknál elhomályosodott a részletmunkában. Pedig a tudománynak odáig kell emelkednie, és ez a felemelkedés lehetséges is. Fel lehet az egyesnek jelentőségét az egészre és viszont az egésznek jelentőségét az egyesre tüntetni, sőt fel is *kell*, mert egyes és összes, rész és egész csak ezen az úton juthat tulajdonképeni értelmükhöz, fontosságukhoz.

Azon egyesitő erővel, mely az egyes szaktudományokat egy jól szervezett, tagolt egységes rendszerré, organismussá teszi,

csak az birhat, a mi maga is élő, értelmes és olyan fejlődésképes magvakat rejt, melyekből egy egységes világnézlet és életfelfogás létrejöhet; a mi oly egységet képes létrehozni, a mely egységbe minden egyes alkotórész, ismeretág, könnyen beilleszthető. Mert minden egyes alkotórész, minden egyes ismeretág kiegészítésre szorul. Fel kell ismernie, hogy az ő munkássága területének határai vannak, az ő eljárási módjával, methodusával különösen a többi szaktudományokhoz, ismeretágakhoz való viszonyát kell helyesen és világosan felfognia. Csak az olyan világ- és életnézlet, a mely minden egyes ismeretágnak létét, jogát megbecsüli, a mely a természet szükségszerű és czélszerű, és az ember szellemi és erkölcsi életét és a kettőnek egymáshoz és egy legfőbb életforráshoz (mondjuk az Istenhez) való viszonyát helyesen fogja fel, képes minden tudományos ismeretet, mondjuk az *egész* tudást egy egységbe foglalni. Ezen egységes világ- és életnézlet középpontja nem lehet az ember, mert ez csak az egyik fél, sem a természet, mert ez csak a másik fél, az csak az összes teremtett és kifejlődött világ és minden dolgok örök és változhatlan ősalapja és minden létezőnek végczélja lehet. Ez csakis Isten lehet. Tehát sem az anthropocentricus, sem a kosmocentricus, hanem egyes-egyedül a theo-centricus világ- és életnézletben lehet a tudomány egységét megteremteni és biztosítani, különben részekre húll az szét, szétforgácsolódik. Ezt az egyesítést a *bölcsészetnek* kell végrehajtania, mert az ő tiszte az egyes részeknek helyét, jelentőségét megjelölni, az egyes darabokat szerves egészszé összefoglalni. De a bölcsészetnek sem szabad megfeledkeznie a középpontról, vagy a körül homályt támasztania, mert különben úgy jár, mint nemrégiben járt Schopenhauer. Ellenben, a mely bölcsészet, mint az idealismus, magának világnak és az embernek tudományos vizsgálata és megismerésa alapján a theocentrikus irányból ki nem zakkan, sőt abban mege erősödik s az egyedüli képzelhető helyes középpontot megtalálja-az minden anyag- és emberimádás ellenére megteremti a tudo, mányok egységét.

Érdekes a Schopenhauer-féle bölcsészet legújabb története. Érdekel bennünket itt azért, mert a vallásnak és a tudománynak egymáshoz való gyakorlati viszonyát sajátos fénynyel világítja meg. Újabban ugyanis sokfelé s különösen a nagyobb városokban (Páris, London stb.) s főleg az előkelő körökben,

megfogyatkozott a hit, a vallás, de igen természetes okokból nagyon élénkké lett a bűntudat. Nos? Ezen körökben hódít a Buddha vallása és természetesen az azt dicskörrel körülsugárzó Schopenhauer-féle pessimismus. Ez okot szolgáltatott egy genialisan gondolkozó, alapos bölcsészeti képzettségű tudós professornak, P. Schwartzkopffnak, hogy a Schopenhauer egyik élő, Kielben tanárkodó hívének, Deussen Pálnak munkája („Elemente der Metaphysik") ismertetése kapcsán, gyökeresen leszámoljon a Schopenhauer-féle bölcsészettel s különösen annak alapjaival. Deussen t. i. Schopenhauer egyik legkiválóbb követője és mint mestere rendszerének tökéletesbítője lépett fel. Schwartzkopff 1901 végén lényegében ugyanazon szemrehányást teszi Schopenhauernak, melylyel azt pályadíjnyertes müvében R. Seydel már 1857-ben illette. Seydel ugyanis azt mondja róla (i. m. 2. l.): „Es ist eines der Stadien Fichtescher Philosophie, das sich vollständiger, und zwar nicht nur in erkenntnisstheoretischer, sondern auch in metaphysischer Beziehung in Schopenhauers Systeme abspiegelt", azután kimutatja róla (a mit a 7. lapon állít), hogy: „*Schopenhauer ist im Übergange selbst stehen geblieben;* sein Standpunkt schliesst sich zunächst an den der Schrift Fichtes „Über die Bestimmung des Menschen" an. Seine philosophie steht auf der Kante des Überganges vom 18. ins 19. Jahrh., daher ihr fortwährendes Oscilliren, das von dem allgemeinsten hiatus aus das ganze System in grossen, kleinen und kleinsten Widersprüchen durchzittert. Einen wiederspruchsvollern philosophen wird man kaum finden". Ez utóbbi tételét is bebizonyítja, midőn — hogy csak a legfőbbet említsem — feltünteti, hogy ugyanazon Schopenhauer, a ki főmunkájában („Die Welt als Wille und Vorstellung" I. §. 23.) azt mondja: „Dieser Wille als *Dinganisch* ist völlig frei von allen Formen der Erscheinung; schon die allgemeinste Form der Vorstellung, die des *Objectseins für ein Subject* trifft ihn *nicht*, eben so wenig wie Raum, Zeit, Causalität und die durch diese bedingte Vielheit, der Satz vom Grunde überhaupt in jeder seiner Gestalten"; azt véteti velünk észre: „War der Wille im Anschluss an die Erkenntnisstheorie noch *Erkenntnissthat*, nach seiner ersten Häutung zum naturphilosophischen Princip schon absoluter ideal-realer Process oder *teleologisches Werden*, so ist er jetzt nicht mehr und nicht weniger als *der egoistische Wille des Einzelnsubjects*, der weit entfernt

mit dem absoluten Willen zusammen zu fallen, nur eine *Besonderung*, und zwar eine ihrem Wesen nach dem Absoluten *wiederstrebende* Besonderung desselben ist" (pag 83. és 97.).

Nos, Schwartzkopff helyesen mondja: „Die Achillesferse des Schopenhauerschen Systems scheint mir insbesondere in seiner Fassung des *Causalitätsbegriffes* zu liegen" . . . „Mit der Causalität fiele alles Wirken aus der Welt der Dinge an sich, also aus der „Willenswelt" fort." Azután kimutatja, hogy a Schopenhauer-féle Wille nem elégséges a világ keletkezésének, létének, müködésének, a dolgok egymáshoz való viszonyának megmagyarázására, de különösen nem a dolgok egymásra hatásának megértetésére. Ezen bizonyitását röviden ide iktatom, mert tételünk, tárgyunk megvilágitására s fentebb már ismételten is kifejezett állitásunk igazolására, — hogy az istenhit megmenti a tudomány egységét, — végtelenül fontos.

„Der Grund dafür, dass ein für sich bestehendes Ding sich ändert, daraufhin, dass ein anderes ebenfalls für sich bestehendes sich ändert, kann unmöglich in den beiden Dingen als *einzelnen* liegen, sofern diese sich an und für sich gänzlich fremd sind. Beiderseits können ja die Wirkungen nur Äusserungen *inneren* Lebens sein. Gehörte das beiderseitige innere Leben demnach in keinem Sinne zu einer Einheit zusammen, so könnte es niemals zu äusserem Zusammenwirken kommen. Diese *Thatsache* der Gemeinschaft äusseren Wirkens kann nur ein inneres Verhältnis beider Dinge ausdrücken. Die zwei verschiedenen Dinge müssen also in gewissem Sinne doch innerlich zu einer Einheit zusammengehören. So müssen auch die beiden Einzelwirkungen im Grunde Theilwirkungen einer Gesammtwirkung darstellen, welche beide zu einer höheren Einheit zusammenschliesst. Dies wird aber nur dann der Fall sein können, wenn die beiden Einzelursachen im Grunde Theilursachen sind, welche durch eine höhere *Totalursache* zu einer Einheit zusammengefasst werden. Die Ursache des Zusammenwirkens zweier Einzelursachen ist ja nothwendig die Totalursache der Einzelursachen selbst. Denn die Gemeinschaft des wirkens besteht nicht *zwischen*, sondern *in* den Wirkungen. Daher muss die Gesammtursache selbst in den Einzelursachen wirken, um die Gemeinschaft ihrer Wirkungen hervorzubringen." (H. Lotze hasonlóan fejti ki gyönyörü elméletét a kölcsönhatás megérthetésére!) „Man dehne

nun dies Verhältnis auf die Gesammtheit aller Einzelwirkungen aus. Denn anerkanntermassen stehen alle Dinge miteinander in Wechselwirkung. . . . So erhält man demnach folgerichtig *die Einheit der Welt in einer Gesammtursache.* Sie ist es, welche in der Einheitlichkeit der Weltgesetze sich ausprägt." . . . „Unter den Wirkungen der Welt giebt es auch solche, die wir als *geistige* bezeichnen. Die Allursache muss also ohne Zweifel *auch* als Ursache dieser höchsten Lebensstufen der des *geistigen* Lebens, gelten. Die Einheit der geistigen Thätigkeiten kann nur selbst eine geistige sein. Nun wirkt diese Einheit aber, eben als Einheit, selbsverständlich bei jeder Thätigkeit, zu jeder Zeit und im ganzen Umfange des Geschehens mit . . . Es ist mithin der Allursache das intelligente Durchdringen der gesammten Welt zuzuschreiben. Eben hiermit wird sie zum *intelligenten Allurheber.*

Odáig csak elmegy Schopenhauer, hogy az „Allwille"-t „Allursache"-nak mondja, ámde következetlensége éppen abban nyilvánul, hogy az ebben a fogalomban lévő tartalmat világosan ki nem akarja (nem tudja?) fejteni, pedig Schwartzkopffnak a fentebbiek alapján igaza van, midőn következetesen kihozza: „Und insofern dieser Allwille zugleich Allwissend ist, haben wir den allwissenden, allmächtigen Urheber des Alls, d. h. *die göttliche Urpersönlichkeit* gewonnen", a miből azután folyik: „Kurz: der Urwille besitzt Allmacht, Allintelligenz, Allwissenheit, oder mit anderen Worten: *Gott ist die unbedingte Urpersönlichkeit*", mert „Selbsbewusster Urwille ist Pensönlichkeit" (l. p. 637—642.).

Ha tehát Schopenhauer következetesen tovább fejlesztette volna rendszerét, akkor a vallással s nevezetesen a keresztyénséggel nem jött volna összeütközésbe, a minthogy rendszerének továbbfejlesztője, P. Deussen nagy lépést tett a keresztyénség felé, csak kár, hogy még nem elég nagyot!

Schopenhauert rendszere így a hogy van, mint egy félben maradt épitmény, ki nem elégíthette sem értelmileg, sem kedélyileg s innen van nála a pessimismus, mely őt azután Buddhához vonzotta, pedig a nirwana rendszere csak a kiélt emberek blasirtságát tüntetheti fel s hiveiben csak világgyűlöletet és világmegvetést kelthet.

Bizony-bizony igaza van Goethenek (Not. u. Abh. zum Westöstl. Divan): „Das eigentliche einzige und tiefste Thema

der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. *Alle Epochen, in welchem der Glaube herrscht,* unter welcher Gestalt er auch wolle, *sind glänzend,* herzerhebend *und fruchtbar* für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntniss des Unfruchtbaren abquälen mag".

Hörk József.

(Vége köv.)

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET, MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN, NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Hetedik közlemény.)

Az az egyneműség, mely az erényeknek s ezek keretében való felfogásoknak ismétlődésében és gyakoriságában áll, igen alkalmas egyrészt arra, hogy az egyfélesitett eszmények és érzelmek kevesebbféle s annál tartósabb foglalatába beférjenek, másrészt ugyanazon gondolatok többször felszinre jussanak. S ha a korai renaissancet nézzük, lehetetlen észre nem vennünk úgy az egyes tárgyaknak, részeknek lyrai ismétlődését még az épületeken is olyanképen, mint egy szónoki beszédben az alliteratiót, anaphorát, repetitiót, vagy egy dalban a rimet.

Az ismeretek korlátoltabb minősége s kipróbálatlanabb újdonsága mintegy félénkké teszi még a szellemet s arra kényszeriti, hogy vagy híven utánozzon, vagy ismétlésekbe bocsátkozzék. A minthogy az ember az érzelmektől még kevéssé oldott szabályok következtében nehézkesebb lesz s azok szerint mintegy szigorúbb felügyelet intézkedéseivel él, úgy mint a XIV. s XV. század kényurai.[1]

Mindamellett mondhatni, hogy a quattrocento művészete erkölcsi hatás tekintetében a tárgyak ismétlése, a kifejezések hasonló alkalmazása következtében jobban valósitotta meg tárgyi egyoldalúságával azt a — technikai nehézségekkel való foglalkozás által is szült — egyformaságot a kivitelben, mely a tartósabb erkölcsi szuggerálásnak egyik kellékét képezi; jobban tehát, mint a hogy megvalósitotta ezt a cinquecento művészete, mely új eszmék megvilágitására a régibb tekintély alászállitásával tört; mely

[1] Symonds i. m. I. 30, 31. l.

törekvése, bármily jogos is volt, diadalt nem annyira az ethika, mint — nemsokára kimerült — intellektualismus terén arathatott.

Már a XIV. századból a firenzei S. Maria Novella spanyol kápolnájában a több tárgyú cselekvény és az erények ábrázolása[1] mutatja, hogy az ember jóformán ezen erények, ezen cselekvények szolgája, ezeket végrehajtani köteles, a gondolatnak, az akaratnak minden árnyalata s mellékhajtása nélkül, úgy szólván szerényen megadva magát a szellem azon munkájának kitüntetése hiján, a mely szellem munkájával a környezetet is a maga czéljaira legalább annyira érzi hivatottnak, hogy ezzel a környezettel gondolatban egyesülni akar. A megállapitott s megszokott igazságoknak ezen súlya sokáig a képzelet lassúságának s egyoldalúságának volt okozója sokáig még a későbbi művészetben is.[2]

Valamint Niccolo Pisano a pisai baptisterium szószékén a „Három király" domborműben Szűz Máriát mint Junót ábrázolja,[3] vagy valamint különösen a meghatóbb érzelmet keltő[4] bibliai tárgyú ábrázolások ismételtetnek, s valamint Giotto képein a mély érzelmek az alakjaikban ismételt személyekben megjelenitve lépnek elénk, azonképen a korai renaissance épitészetben is a konserváltabb monumentalismus jut kifejezésre, pl. a rustikás Pitti vagy Strozzi palotán, a melyeken nagyrészt ugyanazon formák vannak az első és második emeleten.[5] Vagy pl. Brunellesco[6] az egyes antik elemeket híven követi.

Bramante a neki Lombardiában tulajdonitott művek szerint semmiféle befejezett stilust nem alkotott; inkább hatott a tagok finom rajzával, a viszonyok nagyobb harmoniájával, az egyes részek elrendezésének kiváló egyszerűségével, mint új formákkal.

A részekkel való hatás keresése természetessé teszi a díszitésnek alkalmazását. A lombard renaissance remekműve marad a paviai Karthausénak homlokzata (fassadja), inkább kitünve a

[1] Springer i. m. 29. á.

[2] Ezzel természetesen távolról sem akarom czáfolni Thoden Van Velzen-nek (i. m. 98. l.) ezen szavait: Die Renaissance in der Malerei war der reine Ausdruck des Christenthums, oder noch vielmehr der christlichen Tradition.

[3] Springer i. m. 9. á.

[4] Springer i. m. 138, 139. á.

[5] Springer i. m. 45. és 47. á.

[6] L. Filippo Brunelleschi. Sein Leben und seine Werke. Von Cornel von Fabriczy. Stuttgart, 1892.

márványdekoráczió, mint a konstrukczionak művészete folytán, amennyiben az architektura a plastikus dísznek csak mintegy hátteréül szolgál, úgy mint a sokféle ünnepélyes találkozási alkalom a klassikus triumphusok hü utánzására. S összehasonlitván ezeket Springer i. m. 148. s a köv. lapok ábráin látható XVI. századi paloták építészeti tagoltságával, azt látjuk, hogy itt a változatosság pl. úgy az egyes ablakokban, mint ezeknek elhelyezésében is látható, mely a gondolatok szórakoztatásában való kedvtelésnek is jobban megfelel.

A XVI. század művészete, nehogy nehézkessé és szertelenné váljék, a sokaságot, a tömeget részekre bontja, ámde e mellett nemcsak a részek közti rendre, hanem az ezeket — rythmikus per dipodiam vagy tripodiamszerüen — összetartó zenei iktus uralmára törekedve, helycserélve folytonosan össze is rakosgatja s áttekinthetőbb tartalom hálózatába, kisebb terjedelmü, de erőteljesebben ható új művészi igazság sugárvonalaiba helyezi. Leonardo szavai: „Ne ruházd föl történeteidet annyi díszitménynyel, hogy útját állja az alakoknak", e szempont méltánylásának szükségét hangsúlyozzák, a mennyiben a kisebb részek áttekintésével, továbbá a kisebb részeknek a nagyobb részek alá való foglalásával a művészi hatásnak ereje — mint egy horátiusi ódának tartalmi szerkezete — már az egész alkotásban *rejlő czélra nézve* egyneműsittetik is.

Nézetem szerint azt is, hogy ezen időben a fejlettebb művészet az erények allegorikus ábrázolásával aránylag keveset foglalkozott, első sorban s majdnem kizárólag annak lehet tulajdonitani, hogy e korban az igazság olyan szeparatizált s megkövesedett mozdulatlanságában, mint a középkorban, vagy Dante Divina Comoediájában az emberek nem bíztak, hanem csak az eszmék termékenyitő elterjedésében, (Leonardó Utolsó vacsoráján Krisztus szava: „egy van köztetek, ki elárul engem", mint villámcsapás hat a tanitványokra, kik csoportositva, az elhallgató Krisztussal ellentétben, legélénkebb mozdulatokat végeznek, a művész szándékos intenczió jának megfelelően olyan kis asztal mellett, melynél el se férhetnek) az ezek megvalósitására való törekvés feloldásában, ám annál nagyobb erőteljességében hittek, és pedig éppen ama többszörös (külső és belső) szemléleti igényeknél fogva, melyek úgy a népben, mint az egyénben is sokkal inkább megkivánták az áttekinthetőséget, mint a beláthatatlannak sejtelmes

és homályos gondolását; a mi becsesebbé tette az elemzett alkotó tehetséget a halavány összetettnél, a nagy tulajdonságot az elaprózott kisebb sajátságoknál, kedveltebbé a festészetet a szobrászatnál.

Az eröteljesebb tulajdonságoknak vastagabb ecsetvonásait maga az élet is mutatta. A lelki tulajdonságok azon jellemzetessége, mely egyes müvészek alkotásaiból szól hozzánk, eloszolva meg volt a népben is.[1] A néplélekre nézve maga a nép oly fontos, mint a mennyire a müvészet legmagasztosabb része a kompoziczió, úgy hogy az alakok csak ezután következnek. Giotto tavaszi üdesége, Fra Angeliconak áhitatossága,[2] Francia pathosa, Giovanni Bellini kedves komolysága, Mantegna méltóságteljessége, Ghiberti leleményessége, Donatello imponáló tartalmassága, Della Robbia finom érzése, Rosellini fékezett tüze, Leonardo da Vinci philosophikus mélysége, Fra Bartolommeo elragadó nyájassága, Raffael szüzi tisztasága,[3] Michelangelo fenséges emelkedettsége, Luininek isteni egyszerüsége, a sienaiak vallásos buzgósága, az umbriai mestereknek tiszteletérzése mind oly tulajdonságok, melyek nemcsak ezen müvészekéi voltak, hanem Itália népeié is, melyekböl ök kikerültek.[4] S ha az olaszok hibái a szellemileg magasan müvelt társadalom természetében gyökeresznek, a hevesebb vérkeringésü szellemi erényeik is ebböl erednek; s ezeknek legfőbb hiányuk, hogy olyan müveltségböl származnak, mely még nem hatotta át teljesen a társadalmat, s igy ez önmagát ellen nem örizhette. S a társadalom oly ellentéteknek képét tárja elénk, a minők Fra Bartolommeo müvészi sajátosságában láthatók, kinek bensejében két ellenséges természet küzdött egymással: az egyik a született nagy müvészé, ki a Madonnáknak is megrajzolta mezitelen alakját, a másik Savonarola tanitványáé, a miért ájtatossági képek festésére is szorítkozott. S nem csoda, ha e korban a fölé- és alárendeltek igy váltakoznak egymással, mint Ghirlandajonak glóriás Madonna festményén (München),[5] s Andrea del Sarto képein az álló és térdelö alakok. Az élet tényleg megvalósitotta azt, a mit Andrea del Sarto a képein kifejezett, midőn csak a főszereplökkel ábrázolja a történetet; a többi jelenlevö

[1] Symonds i. m. I. 355. l.
[2] V. ö. Felix Rosen: Die Natur in der Kunst. Leipzig, 1903. 174. l.
[3] V. ö. Felix Rosen: i. m. 316. l.
[4] V. ö. Woermann i. m. 86. 87. l.
[5] L. Wölfflin i. m. 122. l.

tisztán csak a formai czélt szolgálja, a kik mint nyugodt alakok helyreállítják az egyensúlyt, melyet a cselekvő személy szükségképen megbontott, vagy kikerekítik a külső kompozicziót, de a jelenet szellemi életében közre nem működnek.[1]

S ha ebből kifolyólag ezen állapot az erkölcsi szempontból is irányadó nevezetes felfogásoknak az egyénekben való áttekinthetőbb megtestesülésére vezetett, úgy a művészi erők és kifejezés intenziv megerősödésére, nemkülönben ama rúgók feltárására is jótékony hatással volt, melyek meggyőzőbb okokkal fejtik meg előttünk az élet ezen kori egymást befolyásoló jeleneteit, mint a középkor mozaikszerűen összeállított gépiessége s ezért ábrándozó élettelensége.

Az erős egyéniséggel bíró individuumok e korban méltók is voltak arra, hogy a társadalom vallási s művészi igényeinek szolgálásában kiemelkedő szerepet vigyenek, az avultabb intézményeknél is hatásosabban érvényesüljenek s annak a szerepnek mint múzsák kegyeltjei úgy szolgáljanak, mint a hogy Battista Mantovano ünnepi naptárában, pl. a nyolczadik eklogában Thetis, Ceres, Aeolus kénytelenek Szűz Mária dicsőségére szolgálni.[2]

Így kerül a velenczei Szt. Márk templom tornyára Apolló, Mercur és Pallas szobra Jacopo Tatti-tól (mesterének neve után elnevezett Jacopo Sansovinótól, 1486—1570.).

A különféleségnek ily szeretése, midőn még a háborút is művészi alkotásnak tekintették,[3] a művészeti gyönyörködésnek igényéből is származott. Így lett Giantonio Porcello de' Pandoni írónak művében a velenczei Jacopo Piccininó-nak a neve Scipio, a milánói Francesco Sforzáé pedig Hannibal.[4]

Ugyanis a száraz egyetemes erkölcsi igazságok s ezen egyetemes erkölcsi igazságok védelme alatt bizonyos hatalmi feladatok kifejezésére való törekvés, ennek azon sajátos psychologiai igényénél fogva, hogy az ábrázoló mű sem tárgyánál, sem vonatkozásánál, avagy az élő személyekkel associálható voltánál fogva ama tág tekintetek és keretek megtörpítője ne legyen, hanem a gondolatok általánositására és korviszonyoktól függet-

[1] Bpesti Szemle. 1901. szept. 364. l.
[2] Burckhardt i. m. I. 358. és Symonds i. m. II. 331.
[3] Burckhardt i. m. I. 124—130.
[4] Burckhardt i. m. I. 126, 127.

lenedő kitágítására megfelelő technikai és tartalmi tényezőkkel, ill. kellékekkel bírjon, szükségképen maga után vonta volna a közvetlenebb érzéki gyönyörködtetésnek szolgáló festői formák és technikai ügyességek feladását a legsubjectivebb képzelettel átszött gondolatok sovány eszközök útján való megindítása érdekében.

A mitől épp úgy a művészek, mint a gyakorlati életben a politikusok is empirikus bizonyság lelkiismeretesebb szerzése érdekében irtóztak, kik, midőn az önérvényesülést keresték, egyúttal ezen törekvésüknek a tudományok s művészetek pártolásával való drámai szemlélhetőségét és színpompáját is feltárták, oly eszközöknek tekintvén azokat, a melyekkel a lángeszü férfiak önmagukat kifejezhetik, saját lelküknek tulajdonságait megörökíthetik és jellemük bélyegét Pollajuolo és Verrocchio — nemcsak az izmokat alakító, hanem a kiemelkedő ereket is visszaadó — erősen körvonalazott alakjainál természethivebben s Robbiának agyagdomborművekre alkalmazott zománczainál is ékesebben korukra üthetik.

És valamint a művészi termékek bőbeszédűsége ellensúlyozható az alaknak erélyesebb egyéni ábrázolásával, azonképen az élet sokféleségének fárasztó hatása kiegyenlíthető bizonyos, az egészet összefoglaló erők összefutásával és egységével, a vezérférfiak erős jellemével, a melynek sehol nagyobb hordereje, mint Firenzében nem volt. Ha a történet Cosimo de' Medicit nem is tisztelheti családi politikájánál fogva, melylyel czélja volt minden nagyságot megsemmisíteni s a firenzeieket úgy hajtani rabigába, hogy az érdekeikkel hatalmához fűzött szövetségesek és hívek pártját megalkossa[1] (a miért az ő czéljaitól elütő Palla degli Strozzit, a tudományok pártfogóját is, tíz évre Páduába száműzte), mégis minden önző szükkeblűsége mellett nem tagadhatni meg tőle az elismerést, kinél jellemzőbben egy olasz sem egyesítette a tudomány iránt való buzgóságot s az irodalom és művészetek érdekeit előmozditó nagylelkűséget a politikai romlottsággal. Ugyanis a czéljainak megfelelő tudósokat és művészeket oly szorgalommal válogatja össze, mint a mily mohón kapnak különösen Como,

[1] Symonds i. m. II. 143. — Philippi (i. m. 85. l.) talán mégis túloz, midőn szerinte azt tudták be neki kiváló érdemül, hogy mint „Mann ohne Waffen" szilárdan kezében tartotta az államot és hogy fejedelmi hatalma mellett szerény magánember életet élt.

Bergamo és Pávia szobrászai az antik ábrázolásokkal borított lemezek és medaillonok után, melyek a dekorativ sculpturához szükségesek.

Politikai szerepét kétségkívül fagyos előkelőség jellemezné, ha gondolatait kiváló tudósok szellemességének dicsfénye nem ragyogná be s akaratát azoknak tudása nem lelkesítené, hasonlóan a korabeli épületeknek ornamentumaihoz, a melyek — épp úgy, mint Cosimonak nagy tudománypártolása — nem pótlólag, vagy esetlegesen jöttek létre, hanem az építészek előtt legtöbb esetben mint sajátlagos építészeti formák lebegtek s oly szerves összefüggésben állottak egymással, mint a mily benső összeköttetés volt Firenzében a gondolkodók és cselekvők között. A fassadokon a fülkék — különösen a későbbi renaissance templomokon — szobrok számára szolgálnak. Szobrok koronázzák a ballustrádokat és koszorúpárkányokat, a frizen reliefek húzódnak végig. Mely plastikus művek szabály szerint nem bírnak önálló becsesel, de ha hiányoznának, akkor az architektonikus alkotás soványnak, sőt tökéletlennek tünnék föl, mint Cosimónak firenzei állama a változatos ízléssel és magasabb felfogással pártolt tudósok nélkül, a kikkel az a műveltségnek vizszintezett szinvonalán gyakrabban érintkezik, a szellemi életnek érdekességeiben oly bővelkedő respublikáját alkotva meg, melyben az alsóbb eszmék a felsőbbeknek kifejezési ruháját öltik magukra s a különbséget köztük egyik esetben csak a testi szem, a másikban csak a vizsgálódás veszi észre. E tekintetben Cosimo uralkodásának kettős árnyalatú alapgondolata párhuzamba állítható a quattrocentói itáliai művészet kettős áramlatával, a mennyiben egyes művészek minden formára súlyt helyező figyelmük mellett a fősúlyt a tartalomra, mások a technikai, a formális dolgokra helyezték.[1]

Ama nagy önállóság, melylyel a renaissance emberei alkotói emléküket biztosítani akarták, természetes oka volt annak, hogy az emberek elsősorban egy-egy eredeti tervük és koncepciójuk művészi keresztülvitelére fordultak a tudás bő készletéből kiválogatható sokféle érvényesülési módhoz. A mint hogy a művészetben is egy-egy eszme újat mondó változatos kiszinezésére való törekvés is — ama alkotással összeeső — psychologiai szomjuhozásban bírja létrejövetelének titkát, melynek következménye az

[1] H. Knackfuss és Zimmermann: i. m. II. 330. és 331. l.

állami életben is egy folyton megújuló mozgalom volt, melyben az olasz életnek elszórt elemei egy szakadatlan galvánfolyamatban szervezkedtek, majd minél nagyobb területre terjeszkedtek ki, annál gyorsabban újra szétbomlottak és újra más alakban kaleidoskopszerűleg összetömörültek.[1]

A szellem könnyüsége okozta az eszméknek szüntelen vándorlását s a quattrocentóban inkább elbeszélő, mint drámai jellegét. A viszonyok oly megállapodottsága, mely bizonyos társadalmi állami szervezetnek állandóságot biztosított volna, ritkaság. A két Sicilia királysága volt az egyetlen nevezetes állam, melyben a dynastikus örökösödés állott fenn. Köztársaságok csak Velencze, Genua és Firenze voltak. Ezek közül Genua Miláno egymást követő urainak hatalmába került, Firenze pedig hosszú küzdelem után egy zsarnok családnak volt kénytelen magát megadni, hogy ettől a felfogások tekintetében több formai sokoldalúságban részesüljön.

Úgy a mű összalakulására, mint mibenlétére nézve a viszony az említett nagyképzettségű Cosimo vaskezű politikájának a képe s az ő tudósainak a körei közt olyanforma, mint a milyen a kettős vakolatrétegen alapuló sgrafittó festészet alsó fekete és felső fehér síkja között, mely a fontosabb alsó réteg — épp úgy, mint amaz Cosimo szellemének követése nélkül — ama történeti és mythologiai kompozicziók visszaadására, melyekben különösen Polidoro da caravaggio és Maturino jeleskedtek, képtelen lett volna. A művészetben is az ő felfogása volt a döntő.

Helyfoglalása művészi sajátosságánál fogva az állami életben olyan, mint Fra Bartolommeo főszemélyeié, kik nem az előtérben, hanem mindig a kép közepén a szintér a cselekvési irányok két átmérőjének metszőpontján láthatók.[2] Firenzének a fejedelme volt az, ki az államéletben válogató applikálásaival megvalósította azt, a mit a firenzei festők közül egyedül Andrea del Sarto teljesített: hogy a színértékek szerint is alkotta irányadó embereinek kompozicziói. Művészeti felfogásának a művészetre gyakorolt lelkes inspirácziói olyanok, mint Franciabigionak (1482—1525) a Scalzik (mezitlábasok) udvarán festett képén a kis Jánosnak áldást osztó atya mozdulatainak ókori hevessége.[3] Barátjának,

[1] Symonds i. m. I. 30.
[2] Wölfflin i. m. 132—142. l.
[3] L. Wölfflin i. m. 156. és Springer 190. s 193. l.

Niccolo de' Niccolinak, a nagy könyvgyűjtőnek — (kiről nagy irodalmi jártassága miatt Tacitussal el lehet mondani: omnium sensu capax imperii, nisi impecasset — szerepe Medici uralkodásában egy festői dekorácziójéhoz hasonlít, mely szorosan csatlakozott az építészeti tagozáshoz s ezt megelevenítette, vagy részben pótolta s inkább felfogást sugalmazott, mint terveket nyujtott.

Valószinűleg a régiek modoráról tartott beszélgetéseivel fejlesztette Brunellesconak és Donatellonak classicismusát.

Lionardo Bruni [1] nagy tudományossága bizonyságot tesz ama varázserő hatalmáról, melylyel a tudvágyókra s a kiváló tehetségekre a classikus remekirók bírtak s amaz élénk társadalmi körök szellemességének kifejlesztői voltak, melyekben a szellemi kiválóság és testi ügyesség ragyogtatta magára vállalt nagy társadalmi s művészeti rendeltetését, nemcsak tartalmasabbakká, hanem élvezetesebbekké tevén a fontosabb hivatásokat is.

A tudás, az ismeretek gazdagsága, ezeknek applikálása az, mely első sorban képes a részletek iskolázottabb bőbeszédűségével gyönyörködtetni s a gondolatokat is kifejleszteni. A római Angyalvárnak, a Cancelleriának és genuai Palazzo Doriának fali s boltozati dekorácziói [2] úgy tünnek fel, mint a renaissance különféle tudós s művészi társaságai, vagy Julius Pomponius Laetus akadémiájának tagjai szellemes beszédeikkel, tanulságaikkal, derült költészetükkel, mondataik erőteljes érzékiségével, a különféle tartalommal, a színezés bőségével, szóval a szellemi élvezetek alapjára helyezkedett új társadalmi szervezkedés változatos szabadságával, az érzelmek nagy hajlékonyságával, a phantasia könnyed és szeszélyes mozgásával és sokféle dévajkodásával; a mit a megkivánt lovagi ügyesség, ennek stilszerüsége, a művészeti ismeretekben való jártasság legkülönfélébb nyilvánulásával, a zenekar gazdag specializálásával s a sok hangszerhez való értéssel úgy a szem, mint a fül s a műélvezet számára annál inkább megrögzitett, jobban népesitvén meg s ékitvén fel a különféle — idegenből került — eszmékkel és felfogásokkal a képzelet regényes terrenumát, mint a hogy megnépesitette új polgárokkal Firenzét saját egyeteme, melyet [3] a Signoria az 1348-iki fekete

[1] Symonds i. m. II. 156. 157.
[2] Springer i. m. IX. X. és XI. tábla.
[3] Symonds i. m. II. 104.

halál által okozott elnéptelenedés következtében azért alapitott, hogy más államokból Firenzébe vendégeket hozzon, kik a lakosok számát növeljék s helyreállitsák a pusztulásnak indult köztársaság hirét és fényét.

Az emberek édes merengéseikben s szeszélyes képzelgéseikben örömest áhitoznak az életnek nagyobb derültsége s vidámsága után. Agostino Chigi, a pápáknál fennálló nagy tekintélye daczára, az életben nem visz valami kiváló szerepet, e helyett szülővárosának, Sienának művészei iránti előszeretettel eltelve, ezeket Rómába viszi s velük Farnesinájában olyan képeket festet, a melyekből az élet élvezésére életkedv árad.

A meghivott művészek közül Sodoma e Maecenás palotájának hálószobájába remek freskóban megfestette Aetion egy képének Luciannál olvasható leirásából kiindulva N. Sándort, a mint Darius családjának hódolatát fogadja és annak Roxanéval való egybekelését, a nagyobb kompoziczió s zárt egység iránt ugyan csekély tehetséggel, de — különösen ez utóbbi képen — az érzéki szépségek s gyönyörű pajkos amorettek ábrázolására kiváló alakító képességgel.[1]

Mintha a történet a görög-római világ eszméivel a XV. és XVI-ik században megismételni akarta volna azt a hatást a keresztény meggyőződésre, a mit a görög szellemnek szolgai, majd művészi utánzása az ókori római műveltségre nézve napfényre hozott, még pedig a tradicziók iránt nagyobb hódolattal viseltető köztársaság korában egy Enniusban, Plautusban vagy Terentiusban, majd a szabadabb s nemzetibb gondolkodású későbbi időkben egy Acciusban vagy Vergiliusban, a midőn már az egyéniség a minta követésében önállóságát nemcsak nem áldozza fel, hanem a régibb utánzókkal ellentétben az ismeretek tömegét annál nagyobb kényszerrel maga alá rendeli s abba saját felfogását leheli.

A renaissanceban ezen utánzás az egyéni belátásnak hosszabb idő óta tudományokból való erősödése következtében a művészet minden ágában nem volt ugyan olyan feltétlen, mint az említett római iróknál, mégis a felfedezett művészi formáknak — humanisták által is növelt — tetszetőssége folytán öntudatos lassanként növekvő, önálló felfogással, csak akkor lett, midőn úgy az ismerettani összefoglalásnak, mint művészeti egységnek

[1] Springer i. m. 196.

és az ábrázolt tárgyak symmetrikus beosztásában, pl. Andrea del Sartonál (az Erzsébet látogatásában az alakok quincunx-ban állanak, jól orientált architechtonikus háttérrel)[1] a kiválóan tapasztalt mértani szabályosságnak s az alkotások komolyságának szükségét érezte.

Leone Battista Alberti által az antik fokozott jelentőséghez (pl. a riminii S. Francesco templom fassadja)[2] jutott a kortársak építészeti eszméje: az egyhajós, kereszt alakú kupola-templom kézzelfogható alakot nyert.

A firenzei S. Pancrazio kápolnában a barázdás (kannelirozott) pillérek szigorúan antik gerendázatot viselnek. Az egyéniség idomító kezével később növekedő öntudatossággal bánik az antik motívumokkal. A quattrocentóban azonban ez még a külsőségre, a formák beszédjére szorítkozik. Ha a római S. Marco fassadján, a mely a Colosseum arkádjait utánozza, éppen a lényegesben, a proporczionálásban minden quattrocentószerűen történt, ez nem azon szándékból eredt, hogy az a példaképtől emancipálja magát, hanem azon véleményben, hogy ezt így is lehet csinálni és ez így is antik. Az építészet megelégszik a formasystemának anyagi oldalával, a felfogásban azonban egészen önálló maradt. A cinquecentó éppen bensőleg akart az antikhoz hasonlóbb lenni.[3] Wölfflin szerint: Mit dem XVI. Jahrhundert aber kam die Kunst auf eine Höhe, dass sie der Antike eine kurze Weile Auge in Auge sah. Das ist eigene, innere Entwicklung gewesen, nicht die Folge eines vorsätzlichen Studiums der alten Fragmente. Der breite Strom der italienischen Kunst ging seinen Gang und das Cinquecento müsste so geworden sein, wie es geworden ist, auch ohne alle antike Figuren. Die schöne Linie kommt nicht von Appoll von Belvedere und die klassische Ruhe nicht von den Niobiden.[4]

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

[1] Wölfflin i. m. 156. l.
[2] Springer i. m. 44. l.
[3] A két korszak különbségét érdekesen kivehetni Botticelli Venusának és Raffael Parnassusán látható Appolónak összevetéséből. V. ö. még az antiknak utánzására nézve: Florenz von Philippi (Mit 222 Abbiloungen. Leipzig, 1903.) 2. l.
[4] Wölfflin i. m. 228. l.

AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE.

(Második közlemény.)

3. Impressionista ismerettan.

7. A bölcselem történetírói rendszerint két nagy pártot szoktak megkülönböztetni az ismerettani (logikai) búvárlat terén: a *sensualisták* s a *rationalisták* pártját. Amazok egyoldalúan az érzékiségre, ezek pedig nagy előszeretettel a „tiszta ész" tehetségére óhajtják visszavezetni az emberi tudást. Mi már azért sem csatlakozhatunk e pártok egyikéhez sem, mert a bölcselem története azt mutatja, hogy még sohasem akadt bölcsész, ki az érzéki tehetséget az észtehetségtől világosan és minden félreértést kizáró módon meg tudta volna különböztetni. A kik érzékiségről beszélnek, e szó alatt akárhányszor eszes érzékiséget értenek; viszont a „tiszta ész" imádói is lépten-nyomon abba a hinárba kerülnek, hogy az észtehetségbe mindjárt belefoglalják az érzékiséget is. Így mind a két fél szélmalomharczot folytat egymás ellen, mert mindenik fél nyiltan az ellen tör, a mit észrevétlenül és titkon maga is elismer.

Egyáltalán nem tekinthetjük szerencsésnek az olyan ismerettani kiindulást, mely az emberi ismerőtehetséget két külön képességre akarja fölbontani: nem, azért, mert az efféle kisérletek mind titkos önellentmondásban leledznek. A ki ugyanis az ismerőtehetséget két képességre bontja föl, e képességeket vagy egymástól független és önálló tehetségeknek tekinti, vagy pedig olyanoknak, melyek külön-külön nem képesek ismeretet szerezni, hanem csak együttes összeműködés által hozzák létre a tudást. Harmadik eshetőség nincsen. Az első eset értelmetlen voltát nem

is kell bővebben fejtegetni, mert két független ismerőtehetség létezése egy személyben azt jelentené, hogy ugyanaz a személy két világban éljen, melyeknek egymáshoz semmi közük sincsen, minek következtében az az egy személy valóságban két egymástól független személyből volna összetéve. Így tehát csakis a mindenik sajátossága jöhet még szóba, midőn az ismerőtehetséget két facultás nélküli componensből alkotottnak tekintjük, melyek csakis egyesülésükben hozzák létre a tudást.

Mint a hogy pl. két ág egy törzsben egyesül, vagy mint a hogy két elem vegyülve egy összetett testet hoz létre, úgy alkotná két componens képesség az egységes ismerőtehetséget. Azért hozom fel e hasonlatokat, mert itt érdekes alkalmunk nyílik azok megmutatására, hogy mily könnyű dolog a hasonlatokkal visszaélni, vagyis mily könnyű a képes beszéd segítségével a gondolatfüggőt oly szinben feltüntetni, mintha az mély *gondolatot rejtene* magában.

Mert valamely egységes törzsnek két ágáról csak azért beszélhetünk, mivel ez ágak valósággal szétválnak, és egy összetett testet csak annálfogva ismerhetünk el két elemből állónak, mert ellenőrzésen már sikerült az elemeket vegyi kapcsolatukból kiszabadítani, s mint pl. a víz villanyos vegybontásánál külön-külön kémcsövekben felfogni. Ámde lehetséges-e az ismerőtehetség állítólagos alkotórészeit szintén így egymástól különválasztani? Lehetséges-e pl. az érzéki tehetséget oly módon működésbe hozni, hogy ezalatt az észtehetség teljesen és végképen ki legyen zárva? Még ha megengedjük, hogy ez lehetséges volna, akkor is az ész tökéletes kizárása következtében nem lehetne semminemű tudomásunk arról, hogy ugyan mit is művel a teljesen észmentes érzékiség? Hasonlóan meddő törekvés volna érzékiségünket oly módon kicsatolni, hogy az tökéletesen elnémuljon és csakis az érzékietlen ész jusson szóhoz. Mert ugyan ki ismer olyan eljárást, melynek segítségével szervezetünket teljesen elzárnók nemcsak minden külső benyomástól, de még minden ily benyomás emlékképétől, sőt minden a jövőre vonatkozó képzeleti tevékenységtől is? Mert az emlékezet képei és a phantasia alakzatai szintén az érzékiesség körébe tartoznak ám! De föltéve, hogy már sikerülne is mindennemű érzéki kapcsolatot köztünk és környezetünk közt elmetszeni, minden a mult benyomásokra vonatkozó emlékképet elfojtani és minden a jövőre

vonatkozó érzéki képzelemjátékot lelkünkből kioltani: kérdem, megmaradna-e akkor továbbra is eszmélőképességünk, és ha igen, ugyan mivel foglalkozhatnék az ilyen eszmélet, melynek többé az érzéki világgal semminemű kapcsolata nem volna?

Lehetetlenség érzékiségünket kiiktatni, hogy csupán elménk, vagy elménket kiiktani, hogy csupán érzékiségünk működjék, és mi ezen egyoldalú működésekről tudomással bírhassunk. És mert ez lehetetlenség, nyilvánvaló, hogy azt sem tudjuk megállapítani, mivel járulhatna hozzá ismereteinkhez a puszta (észmentes) érzékiség és a puszta (érzékietlen) ész, mindegyik külön magában véve. A ki e járulékokat meg akarná állapítani, annak ugyanis mindenekelőtt módszert kellene találnia, hol az ész, hol az érzékiség kiiktatására. Ámde ész nélkül megfigyelni, hogy mit művel az érzékiség, avagy az érzékiség nélkül megfigyelni, hogy mit művel az ész, az egyaránt lehetetlen vállalkozás.

A ki ebben kételkedik, azt talán meggyőzheti a következő érvelés. Tegyük föl, hogy valakinek sikerülne az ész és az érzékiség kiiktatása nélkül megállapítani, hogy e két képesség mindenike mivel járul hozzá az emberi ismeret létrehozásához. Nevezzük pl. *a*-nak azt a járulékot, melylyel az érzékiség, *b*-nek pedig azt a járulékot, melylyel az ész működik közre az emberi tudomány megalkotásában: akkor e járulékok vagy maguk is már ismeretek, vagy magukban véve még nem ismeretek. Az első esetben *a* és *b* maguk is már ismeretet, tudást jelképeznének, vagyis az érzékiség maga és az ész is maga tudnának már egymástól függetlenül ismeretet létrehozni. Két önálló ismerőtehetségünk volna tehát, két összefüggéstelen világban élnénk és két össze nem kapcsolt személyből volnánk összetéve, a mi nyilvános képtelenség. A második esetben tudásunk két elemből állana, melyeknek egyike sem tudás, vagyis a tudást oly *a* és *b* elemekből lehetne összerakni, melyek magukban semmi tudást nem tartalmaznak. Nézetem szerint ez azt jelentené, hogy a tudást a szó szoros értelmében úgy állítanók elé gyárakban, mint a kénsavat, répaczukrot stb.

Kant a „Kritik der reinen Vernunft"-ban igen érdekes kisérletet tesz az érzékiség és az ész mesterséges elszigetelésére és annak megállapítására, hogy e tehetségek mindenike mivel járul hozzá az emberi tudás megalkotásához. Mi kénytelenek vagyunk e nevezetes ismerettani törekvést önmagában ellentmon-

dónak és ennélfogva kivihetetlennek tekinteni. *Az emberi ismerőtehetség egy és bonthatatlan*, vagy még világosabban szólva: *ismereteinket nem bonthatjuk föl olyan elemekre, melyek nem volnának ismeretek.* Nem is tüzhetjük ki az ismerettan czéljául, hogy fölbontsa az ismerőtehetséget, mert a logikának nem lehet az a föladata, hogy megbomlaszsza az emberi elmét. Állást foglalunk tehát minden *dualista* (kételvű) ismerettannal szemben, mely akár az ismerőtehetséget, akár annak művét, a tudást fajlagosan, különböző elemekre szeretné fölbontani.

Éppen ez oknál fogva nem azon az alapon osztályoztuk az ismevetbúvárokat, hogy az érzékiséghez hajlanak-e jobban vagy az észhez: sensualisták-e avagy rationalisták. Nem osztályozhattuk őket így, mert egyikök sem állapítja meg, hogyan lehessen az érzékiséget és annak működését az észtől és annak működésétől elszigetelni, és így mindeniknek járulékát a tudáshoz külön-külön meghatározni. De igenis kimondottuk, miszerint a tudás *föltételei* közé sorozzuk egyrészt azt, hogy *benyomásokkal* birjunk, másrészt azt, hogy oly *jelekkel* rendelkezzünk, melyekkel benyomásainkról számot adhatunk. E megjegyzés által új alapot nyertünk az ismeretbúvárok osztályozásához, a mennyiben megkülönböztethettük a symbolista iskolát az impressionista iskolától. A *symbolisták* a tudás vizsgálatánál önkéntelenül mindjárt egyoldalúan a jelekre (illetve a *jelek értelmére*) gondolnak, melyekkel tudásunkat kifejezzük, míg ellenben az *impressionisták* az emberi tudás fölötti elmélkedéseikben a fősúlyt egyoldalúan a benyomások vizsgálatára helyezik. Ezzel az utóbbi iskolával, mely különben a történelemben empirista vagy sensualista (esetleg realista) néven szokott szerepelni, már itt e bevezető részben is kissé bővebben kell foglalkoznunk.

8. Az empirista irányzat megindítójának az újkori ismerettanban főképen verulámi *Baco*-t tekinthetjük. Az ő nagy művelődéstörténeti jelentőségéről részletesen szólani szinte fölösleges; hiszen tudvalévő, hogy mily kiváló szerep jutott neki a kutatás szabadságáért vívott újkori harczban. Mert a tudományos búvárkodásban eléállhatnak olyan korszakok is, midőn az elmék túlságosan a hagyományok befolyása alá kerülve, az önálló tapasztalat és önálló gondolkozás útjairól letérnek, hogy vakon esküdjenek régi nagy tekintélyek nézeteire. Baco történelmi érdeme, hogy sokban hozzájárult azon iskolás (scholastikus) gondolkozás-

mód leküzdéséhez, mely elidegenedve a természet elfogulatlan kutatásától, Aristoteles bölcsészetének szálfinom magyarázgatása által vélt minden igazság kútforrásához eljutni. De ha így Baco-t szívesen sorozzuk az újkori búvárlat fölszabadítói közé, nem hunyhatunk szemet azon tény előtt sem, hogy impressionista gondolkozásával egyoldalúságba sodorta az angol ismerettant és ezáltal közvetve az egész nyugoti bölcselő szellemet is.

Ezen egyoldalúsága legfőképen az emberi beszéd jelrendszeréről tett skeptikus észrevételeiben nyilatkozik meg. Ismeretes, hogy Baco az ő szellemes, rhapsodikus modorában az emberi tévedéseket négy csoportra osztotta fel, melyek a faj, a barlang, a piacz és a színpad balfogalmaira vezetendők vissza („idola tribus, specus, fori és theatri"). A balfogalmak ezen állítólagos osztályai között reánk nézve itt különösen érdekesek a „piacz balfogalmai", melyek Baco szerint a szavaknak bár közkeletü (piaczi), de helytelen használatából erednek. Példaképen föl is hoz nehány oly nevezetes szót, melyekhez különösen hamis fogalmak füződnek (mint pl.: lényeg, minőség sat.), de hogy nem éppen csak egyes szavak ellen van kifogása, hanem általánosságban gyanakvó szemmel nézi az emberi beszédet (hiszen foglalkozásánál fogva politikus volt!), az abból tünik ki, hogy különbséget tesz a dolgok *isteni* jegyei (tulajdonságai) és *emberi* megjelölései között, isteni jegyek alatt értvén kétségtelenül azon benyomásokat, melyeket érzékszerveink által a tárgyakról nyerünk, s emberi megjelölések alatt azon szavakat, melyekkel benyomásainkról számot adunk. Íme így törekszik tudásunk egyik létföltételét a másik ellen, a benyomásokat a jelek ellen kijátszani, hogy amazoknak isteni tekintélyt tulajdonítson, ezek értékét pedig lehetőleg kétségessé tegye.

Nem hiszem, hogy belenyugodhatnánk Baco föntebbi megkülönböztetésébe, mert ha már valaki a benyomásokat, melyeket a dolgok bennünk keltenek, istentől eredőknek minősíti, nem látjuk be, hogy miért ne tekinthetnök beszédünk jelrendszerét is istentől eredőnek, hiszen a kik az isten szót használják, alatta mindeneknek kútforrását ertik. Viszont ha a beszéd jeleit emberi jellegüeknek minősítjük, nem látjuk be, hogy miért ne tekinthetnök érzéki benyomásainkat is emberi jellegüeknek, hiszen azok a benyomások, melyeket az emberi szervezet közvetít, már ennélfogva is csak emberi természetű benyomások lehetnek. Mi tehát

abban a megkülönböztetésben, mely a benyomásokat isteni eredetüeknek, a jeleket pedig emberieknek minősíti, nem látunk egyebet szellemes szójátéknál, mely az „isteni" és „emberi" fogalmaink homályos volta miatt könnyen tévedésbe ejti gondolkozásunkat. Ha Baco oly fényes szellemmel küzd azon veszedelmes balfogalmak ellen, melyek a beszédjelek bizonytalan értelmű piaczi használatából erednek, nem kellene-e neki elsősorban különös óvatosságot tanúsítania ily szavak, mint „isteni" és „emberi" használatánál? Ki állapitotta meg minden félreértést kizáró módon, hogy mi az, a mi bennünk isteni, és mi az, a mi bennünk csupán csak emberi? Ha X-nek úgy tetszik, hogy a benyomások isteni, ellenben a jelek emberi természetüek legyenek, akkor Y ugyanoly joggal a forditott felfogást vitathatná, melynek értelmében éppen a beszéd jeleiben kell valamely isteni adományt fölismernünk, míg ellenben érzéki benyomásaink emberi, sőt egyenesen állati jellegűeknek volnának minősítendők. Nyilvánvaló, hogy az egyik szójáték éppen annyit ér, mint a másik, és hogy egyikkel sem érdemes komolyan foglalkozni. A tanulság a dologból csak az, mily nagyon igaza van Baco-nak, hogy a szavak könnyelmű használatából a legnagyobb veszedelem háramolhatik az emberi tudásra, de egyszersmind az is, hogy éppen e veszedelemnél fogva, a jelek vizsgálata az ismerettannak legfelső és legfontosabb föladatai közé tartozik.

Minden oly törekvés, mely az emberi beszédet általánosságban gyanúsítja meg, voltaképen nem egyéb, mint az emberi tudást gyökerében támadó skepticismus. De most már világosan látjuk azt is, hogy a skepticismusnak két fajtáját kell megkülönböztetnünk, a szerint, a mint a kétely érzékszerveink, avagy pedig beszédünk megbizhatósága ellen irányul. A kétféle kételyt az újkori bölcsészet történetében *Descartes* és *Baco* inditották meg: amaz ugyanis érzéki benyomásainkat, emez ellenben beszédünk jeleit mondotta csalárdoknak. Hogy mind a kétféle kételyben valamelyes igazság is rejlik, azt senki sem tagadhatja; egyrészt ugyanis bizonyos, hogy bármily gondosan figyeljük meg a jelenségeket, soha tökéletes megfigyelésekhez el nem juthatunk s ez az, a mit Descartes kételyéből a magunkévá tehetünk; másrészt pedig épp oly bizonyos, hogy soha olyan jelrendszert megállapitani nem fogunk, melylyel megfigyeléseinket tökéletes szabatossággal leirhatnók s ez az, a mit a Baco kételyéből mi is elfogadhatunk. Mind a két kétely együttvéve azonban csak azt az egy igazságot

tartalmazza, hogy emberek lévén, tökéletes tudással nem birhatunk. Ezzel az igazsággal indultunk mi utunkra, de mindjárt hozzátettük, miszerint abból, hogy tökéletes tudással nem birunk, nem szabad azt következtetnünk, a mire a reszketeg elmék oly nagyon hajlandók, hogy tehát egyáltalán semminemü tudással sem birhatunk. A ki azt állitja, hogy éppenséggel mit sem tudhatunk, éppen ez állitásával valamely tudást akar kifejezni, és igy ellentmondásba jut önmagával. Semmi értelme sincs tehát annak, hogy végképen kétségbeessünk az emberi tudás fölött; sőt ellenkezőleg, éppen mert oly gyarlók a megfigyeléseink, és oly megbizhatatlanok beszédünk jelei, lehet arra kilátásunk, hogy egyre pontosabb megfigyeléseket tehetünk és egyre hivebb jeleket alkotunk majd megfigyeléseink leirására. Hiszen ha tökéletes megfigyelő tehetséggel, avagy tökéletes jelrendszerrel birnánk, föl is volnánk mentve minden emberi jellegű törekvés alól. Vissza kell tehát utasitanunk a skepticismus mindkét válfaját, mert az végeredményben teljesen mindegy, hogy akár valaki rationalista hajlamból az érzéki benyomásokat tartja csalárdoknak — mint Descartes, — akár empirista hajlamból az emberi beszédet akarja hitelétől megfosztani, mint azt több-kevesebb nyiltsággal Baco cselekszi. Mi a rationalismus és empirismusban egyaránt skeptikus tanokat látunk, mert akár benyomásaink, akár jeleink hitelét akarja valaki megsemmisiteni, az végelemzésben tudásunk megsemmisitésére tör. Igaz, hogy más szempontból úgy a rationalismus, mint az empirismus dogmatikus tanoknak is mondhatók, a mennyiben az egyik a „tiszta észben“ való elbizakodásra, a másik pedig a „kézzelfogható“-ban való megrögzésre hajlik.

Kettős okból kell tehát síkra szállanunk úgy a rationalismus, mint az empirismus ellen, mert ez irányzatok mindenikének megvan a maga vesszőparipája, melyet *dogmatikus* módon bálványoz, mialatt a másiknak vesszőparipáját *skeptikusan* lebecsüli. Nem engedhetjük meg, hogy érzéki benyomásaink fontossága kiemeltessék a beszéd jeleinek rovására, vagy fordítva jelalkotó tehetségünk magasztaltassék csak azért, hogy érzékeink gyarlósága minél sötétebb szinben álljon előttünk. Egyenlő okunk van az elégedetlenségre úgy benyomásainkkal, mint beszédjeleinkkel szemben, de egyenlően tökéletesithetjük is megfigyelésünk és megjelölésünk módszereit S a kétféle tökéletesitésre egyaránt kell törekednünk, mert benyomások és jelek egyaránt nélkülözhetetlen

föltételei az emberi tudománynak. A mi a benyomások nélkülözhetetlenségét illeti, azt bizonygatni nem is szükséges, de annál fontosabb a jelek nélkülözhetetlenségét hangsulyozni, mert igen gyakran találkozunk azzal a balhiedelemmel, hogy érzéki benyomásaink már magukban véve is elegendő feltételei a tudásnak, sőt hogy a benyomás maga már egyszersmind tudás is. Ezzel a nézettel szemben mi azt vitatjuk, *hogy valamint benyomások nélkül, úgy kifejező jelek nélkül is lehetetlenség volna minden emberi tudás.*

Hogy e felfogásban megszilárduljunk, elég egy pillantást vetnünk az ember-csecsemő értelmi fejlődésmenetére. A gyermek nem juthatna el tudáshoz, ismeretekhez, ha szervezete csak érzéki fogékonysággal volna felruházva, de képtelen maradna arra a nevezetes mesterségre, melyet jelalkotásnak nevezhetünk. Ha pl. a gyermek a gügyögés kezdeteiből sohase tudna eljutni a fejlődés ama szakaszába, mikor értelmet tud találni a mások és értelmet belefektetni a saját szavaiba (vagy mimikai mozdulataiba), akkor ugyan ki hinné el, hogy az ilyen gyermek tudásra, ismeretekre tehetne szert? Hogy az ember oly lénynyé fejlődjék, a ki ismereteket szerez, tudományt alkot, ahhoz föltétlenül megkivántatik, miszerint ne csak tapintó, látó, halló stb. érzékenységekkel legyen fölruházva, hanem hogy jelekbe értelmet tudjon helyezni. Arra nem fektetünk itt különös súlyt, hogy e jeleknek okvetlenül hallható jeleknek kelljen lenniök, s ha az olvasónak tetszik más csillagokon lakó emberforma lényeket elképzelni, kiknek szervezete világitóképességgel bir, és kik szines világitó jelekkel fejezik ki ismereteiket, akkor mi ily képzelődéseknek útjába nem állunk. Teljesen félreértene bennünket az is, a ki e fejtegetések kapcsolatában siketnémákra, vagy valamely hűdött emberekre akarna utalni, kik megfosztva hangszálagaik, nyelvük, sőt karjaik használatától is, semminemű jeleket létrehozni nem tudnának, bárha senki tőlük el nem vitathatná, hogy gondolkoznak és ismeretekkel birnak. Itt csakis arról van szó, hogy az emberi nem, mint emberi nem, képes lenne-e ismeretekre szert tenni, tudományt fejleszteni, ha azzal a képességgel nem volna fölruházva, hogy jelekbe értelmet helyezzen?

9. Hogy ilyen kérdést még csak föl is kell vetni, annak egyik főokára már itt rá kell utalnunk. Mindenki ismeri a nesztelen, halk vagy néma elgondolkozás amaz állapotait, mikor az

ember hallható jeleket nem alkot és valami figyelemreméltó mozdulatokat sem tesz, hanem „magába merülve elmélkedik". Nos, ezen „elmerült" állapotok mistikus természete okozza, hogy az emberek egészen mellesleges dolognak tartják a jelek használatát és azt kezdik képzelni, hogy a legmélyebb tudáshoz is eljuthatnánk minden jelalkotó képesség segítsége nélkül, sőt egyenesen abba a balhiedelembe esnek, hogy a szó csak „külsőség", csak „nyűgözője s megbénítója" a villámló észnek, ismerőtehetségnek. Mert az emberek mindjárt ékesszólókká lesznek, mihelyt magukat valamelyes féligazsággal teljesen megtéveszteni akarják.

Semmi kétség, hogy mély titokzatosság borítja szervezetünk azon működéseit, melyek lehetővé teszik, hogy magunkba merülve elmélkedjünk. De e titok fátyolát talán kissé meglebbenthetjük, ha némely rokon vagy hasonló jelenségekre rámutatunk. A ki pl. halkan olvas ujságlapot vagy könyvet, az bizony alig veszi észre — mialatt szemei a sorokon végigfutnak, — hogy ő a *látható* betüket képzeletben *hallható* hangokra fordítja le, holott semmi kétség, miszerint e lefordításnak meg kell történnie, hiszen éppen ebből áll a betük megismerése. Igen, de a sok évi gyakorlat folytán oly gyorsan és oly *gépiesen* térünk át a látott betükről a nekik megfelelő hangokra, hogy ez áttérést többé észre sem veszszük. Volt azonban idő, midőn ez áttérés korántsem történt oly könnyen és gépiesen, mint most: arra az időre czélozok, mikor gyermekkorunkban olvasni tanultunk és a tanító felügyelete alatt százszor meg százszor kellett valamely betüalakhoz tartozó hangot hangosan kiejteni, míg végre a betüalakot gépiesen tudtuk már a megfelelő hanggal összekapcsolni. Ez a haladás tette lehetővé, hogy a hangos olvasásról a halk olvasásra térhettünk át, mert a halk vagy hangtalan olvasásnak előfeltétele az, miszerint oly gyorsan és gépiesen tudjunk a betükről a megfelelő képzelt hangokra áttérni, hogy ez áttérést magunk se vegyük észre. Ebből látni, hogy szervezetünk bizonyos szándékosan összekapcsolt működései a gyakorlat által oly gyorsakká és gépiesekké válhatnak, hogy e miatt figyelmünket könnyen elkerülik. Ez az élettani igazság igen alkalmas arra, hogy bevilágítson az elmerült elmélkedés rejtelmeibe.

Az olvasóra bízhatom, hogy részletes párhuzamot vonjon a halk elmélkedés és a halk olvasás között, hiszen ez utóbbi nem egyéb, mint egy már előírt gondolatszövegnek halk után-

gondolása. Én itt e párhuzamnak csak két pontját akarom kiemelni: 1. Valamint a halk olvasásnál, úgy a halk gondokozásnál is szerepelnek gyors és gépies élettani működések, melyeket észre nem veszünk. A halk olvasásnál pl. rendszerint nem veszszük észre, hogy a látott betűjegyekhez képzeletben hozzácsatoljuk a megfelelő hangjeleket. Hasonlóan a halk gondolkozásban is szerepelnek gyorsan és gépiesen megalkotott képzelt jelek (képzelt szavak, képzelt mimikai mozdulatok), melyek figyelmünket elkerülik. 2. Valamint a halk olvasás ügyességét csak úgy szerezhettük meg, hogy előbb megtanultunk hangosan olvasni, azon módon a halk gondolkozás csodálatos mesterségére csak úgy tehettünk szert, hogy előbb megtanultunk hangosan gondolkozni, hallható (vagy látható) jelekbe értelmet helyezni.

Ha tehát gyermekkorunkban nem tanultunk volna meg hangos jelekbe értelmet helyezni, akkor később nem tudnánk halk és észrevehetlen jelekkel gondolkozni. Ha gyermekkorunkban úgy tanítottak az a szakasz, mikor a gügyögésből az értelmes jelekre mentünk át, akkor nem következhetnének be azok az elemzések sem, a mikor magunkba merülve, látszólag minden jelekre nélkül tudunk gondolkozni. Egy szó annyi mint szóval a hangos és a halk gondolkozás között nincsen lényeges különbség, hacsak lényegesnek nem tekintjük azt a nagyobb gyorsaságot és gépiességet, melyet sok évi gyakorlat által érünk el hangos élettani működések észrevehetetlen elvégzésében. A ki tehát a halk gondolkozás rejtelmes voltának hatása alatt van, hitetné el magával, hogy a gondolkozáshoz nincs szükségünk jelekre, az úgy járna, mint egy szemfényvesztő, a ki, mert gyorsan tud eltüntetni egy zsebórát, utóbb azt hitetné el magával, hogy azt az órát ő valósággal megsemmisitette.

A jelek tehát nem olyan úgynevezett „külsőségek", melyeket a tudás megszerzésében legkevésbbé is nélkülözhetnénk. Hogy az ismerettan mint tudomány egészséges fejlődésnek nem indulhatott, annak főokát abban a körülményben vélem megtalálni, hogy a gondolkozók többé-kevésbbé hajlandók voltak a jeleket valamelyes mellékes, külső sallangnak tekinteni a tudásra nézve. Ebből a zavaros gondolatból két nagy történeti tévedés állott elő: 1. a rationalista tévedés, mely azt hiszi, hogy az igazi gondolkozás az, a mely jeltelen; ez egy „tiszta ész"-ről ábrándik, a mely légmentesen elzárkózik az érzéki világtól; 2. az

empirista vagy sensualista tévedés, mely annálfogva, hogy a jeleket lényegteleneknek tartja a tudásra nézve, odajut, hogy az érzékszervek nyujtotta benyomásokat tekinti a tudás egyetlen föltételének, elannyira, hogy benyomás és tudás között nem is tud többé különbséget tenni. Mind a két tévedés, mint látni, ugyanazon egy kútforrásból ered, mert mind a kettő félreismeri a jelek határtalan fontosságát az emberi tudás fennállása és tovafejlődésére nézve. Mind a két tévedéssel szemben sikeresen csakis úgy szállhatunk síkra, ha mindenekelött meggyőződünk azon tétel igazságáról, hogy jelek nélkül emberi tudás nincsen.

Készséggel elismerjük azonban, hogy a jelek bizonyos tekintetben már nem eszközei, hanem, fájdalom, inkább akadályai a tudásnak. Ha ugyanis tudás alatt nem emberi, hanem absolut tudást értünk, akkor ily absolut tudásra vonatkoztatva, a jelek használata csakis akadályt képviselhet. Oly lény, mely a tudás megszerzésében kénytelen jelek mankójára támaszkodni, soha tökéletes tudásra nem tehet szert. De egészen hasonlóan áll a dolog benyomásainkkal, mert oly lény, mely benyomásokra szorul rá, hogy tudáshoz jusson, az az absolut tudás véghetetlen üdvösségéből ki van zárva. Benyomásaink és jeleink tehát csak annyiból eszközei, illetve nélkülözhetlen föltételei tudásunknak, a mennyiben emberi tudásról van szó, azonban menten akadályozóivá lesznek tudásunknak, ha tudás alatt isteni mindentudást értünk. Immár azt hiszem, egészen világosan állhat előttünk, hogy oly nagy gondolkozók, mint Descartes és Baco, miért mondották a benyomásokat, illetve beszédjeleket csalárdoknak. A ki ugyanis akár a benyomásoktól, akár a jelektől azt várja, hogy mindentudáshoz vezessenek, az csalódni fog bennök. Ámde lehet-e a mindentudást elérhető czél gyanánt kitűznünk? És ha nem lehet, szabad-e benyomásainkat és jeleinket megvetni azért, mert nem a mindentudás szolgálatára rendeltettek? A ki beéri az emberi tudással, az erre a czélra jóknak fogja találni benyomásainkat és jeleinket, és a mi a fődolog: határ nélkül javíthatóknak fogja őket fölismerni, tehát egy határ nélkül fejleszthető tudományt fog reájuk építhetni.

4. A psychologista ismerettan.

10. Baco érdeme, hogy a scholastikus gondolkodás merész megtámadása által fölszabadító hatással volt az elmékre, valamint hogy a természetvizsgálat módszerének fejtegetése által erős lökést adott egy új logika vagy ismerettan kiépítéséhez. A mi nála azonban inkább csak buzdítás, követelődzés és legjobb esetben tapogatódzó kisérletezés volt, az utódainál csakhamar határozott formákat kezd ölteni. Így *Hobbes*-nél már igen élesen jut kifejezésre az emberi beszédjelek kicsinylése, sőt egyenes megvetése, a mi pedig minden impressionista ismerettan legfőbb jellemző vonása. Sokkal fontosabb azonban, hogy *Locke* már részletes és terjengő kidolgozásban mutatja be az új ismerettant, mely az impressionismus jegyében született, de sajátságos árnyalásánál fogva „psychologista„ ismerettannak nevezhető.

Locke müve (az emberi ész vizsgálatáról) korszakos jelentőséggel bír az újkori bölcselem történetében, nem is azért, mintha valamely logikai lángész nyilatkoznék meg benne, hanem inkább mert első példánya annak az új müfajnak, melyet modern ismerettannak nevezhetünk. E mü jelentőségét csak az méltányolja kellően, a ki figyelembe veszi, hogy mily nagy erőfeszítésre van szüksége az emberi gondolkozásnak, míg a gyermeteg természetbölcselkedés fokáról az ismerettani vizsgálódáshoz emelkedik. A kezdetleges természetbölcészet ilyen kérdéseket vet föl: Miből keletkezett a világ, ki által vagy mi által jött létre, hogyan alakult olyanná a milyen, mi czélból áll fenn és mi lesz a vége? Az efféle kérdések rendszerint hamis föltevésből indulnak ki és nem is annyira bölcselkedéshez, mint inkább mythologiai képzelemjátékhoz vezetnek. Hogy a világegyetemre vonatkozó kérdéseket helyesen tudjuk fölvetni, előbb észtehetségünket, illetve tudásunkat vizsgálatnak kell alávetni, vagyis más szavakkal ismerettani úton kell a léttani kérdésekhez eljutnunk. Ezért kétféle metaphysikát kell megkülönböztetnünk: 1. kezdetleges természetbölcészetet, mely az ismeret vizsgálata nélkül nyul a világegyetem nagy kérdéseihez és inkább mythologiát, mint tudományt hoz létre; ilyen jellegü volt főképen a régi keleti népek bölcselkedése, valamint az ion természetbölcselet; 2. ismerettani vagyis tudományos metaphysikát, mely az elmét, illetve az általa

létrehozott tudományt rendszeres vizsgálatnak veti alá, hogy ezzel kapcsolatban a világegyetemre vonatkozó kérdéseket megvitassa. Ennek az ismerettani vizsgálódásnak tulajdonképeni atyját *Sokrates*-ben tiszteljük, mert ő volt az, ki fogalmaink fejtegetése által az elmét önismerethez, vagyis logikához iparkodott vezérelni. Az ő iskolája hozta létre az ókori logikát, melylyel szemben az újkor, főleg Descartes és Baco óta, új logikát törekszik kifejleszteni. Ennek az új logikának első részletes kialakulását a Locke müve képviseli, miért is ezzel már itt a bevezetésben kissé behatóbban kell foglalkoznunk.

Locke egyenesen az emberi ész, illetve az emberi tudás vizsgálatát tüzi ki czéljául, miáltal döntö befolyást gyakorolt az egész modern bölcselemre, a mennyiben az ismerettani gondolkozási irányt emelte uralomra a kezdetleges természetbölcselkedés fölött. Hogy Berkeley és Hume, valamint Leibniz és Kant bölcseletében egyre nagyobb tért hódít az ismerettani szempont, azt jórészt Locke-nak köszönhetjük, ki e szempontot valósággal népszerüvé tudta tenni előadásának közvetlensége és zamatossága, valamint eszejárásának nyiltsága és becsületessége által. Ezt annál nagyobb készséggel kell elismernünk, mert egyébként a legállhatatosabban kellend küzdenünk azon tanok ellen, melyek éppen Locke müvéből áradtak széjjel az egész modern tudományos szellembe.

Már az ismerettan programmjába két oly pontot vett föl, mely nagy félreértéseknek volt okozója. 1. Az ismerettantól többek közt azt követeli, hogy a tudás eredetét vagy *kútforrását* vegye vizsgálat alá. Értjük azt, ha költő él ily képletes kifejezésmóddal, mint az emberi tudás „forrása", de nem hiszszük, hogy az ismerettan legkevésbbé is tudna boldogulni az ilyen szólamokkal. A „tudás forrása" alatt mindenki a saját ismerőtehetségét értheti, de akkor semmi szükség sincs a „tudás forrásának" vizsgálatára, mert egyszerüen az ismerőtehetség vizsgálata mellett maradhatunk. Ha pedig valaki nem az ismerőtehetséget érti a tudás forrása alatt, akkor azt a furcsa gondolatot ébreszti, mintha volna valahol a nap alatt olyan forrás, melyből kancsóval meríthetnök a tudást. Locke a benyomásokat, illetve a tapasztalatokat tekinti a tudás „forrásának", a mi könnyen arra a veszedelmes balhitre csábít, mintha a benyomások már magukban véve is tudást képviselnének. Meg fogunk róla győződni, hogy a be-

nyomásokat valóban nagyon összezavarta a tudással. 2. Azt is kivánja Locke, hogy az ismerettan az emberi tudás „*határait*" vizsgálja meg; főleg azért, hogy ne bocsátkozzunk oly dolgok kutatásába, melyek emberi értelmünket túlhaladják. Locke még csak inkább játszik ezzel a követeléssel, mégis roppant veszedelmet hozott általa az újabb ismerettan fejlődésébe, mert *Kant* magáévá tette ezt a határokat kutató és megállapitó ismerettani irányzatot, miáltal — mint látni fogjuk — oly tudománynyá alakitotta az ismerettant, mely a tudományos búvárlat szabadságát a legnagyobb mértékben veszélyezteti.

Mert mit tesz az, tudásunknak határait megállapitani? Ilyen követelésnek csak az az értelme lehet, hogy osszuk fel az igazságokat két csoportra, egy *a* és egy *b* csoportra úgy, hogy az egyikbe tartozzanak az ember fia által megismerhető, a másikba ellenben az ember fia által meg nem ismerhető igazságok. Jelenti továbbá azt, hogy valamelyes ismertető jegyet kell találni azon igazságokra nézve, melyek az emberre nézve örökké ismerhetetlenek maradnak és ezen ismerhetetlen igazságokat megkülönböztetik az ismerhető igazságoktól. Ámde ha valaki a megismerhetetlen igazságok valamely ismertető jegyét meg tudná találni, akkor ezzel bebizonyitaná, hogy azok az állitólagos megismerhetetlen igazságok nem egészen ismeretlenek előtte. Szóval logikai képtelenség az igazságokat ismerhetőkre és nem ismerhetőkre fölosztani, mert épp e fölosztás azt követeli tőlünk, hogy a nem ismerhető igazságoknak valamely jellemvonását ismerjük, mely által az ismerhető igazságoktól különböznek. *Logikai képtelenség tehát azt a czélt tűzni az ismerettan elé, hogy az emberi tudás határait vizsgálja.*

Ahhoz igenis joga van mindenkinek, hogy beszéljen oly igazságokról, melyeket ő ismer, és olyakról, melyeket ő nem ismer. De egész más dolog valamit nem *ismerni* és valamit egyáltalán soha meg nem *ismerhetni*. A ki örökké megismerhetetlen igazságokat akar megkülönböztetni az ismerhető igazságoktól és éppen ezt a megkülönböztetést tűzi ki az ismerettan czéljául, az arra a feladatra vállalkozik, hogy az ismerhetetlen igazságok ismertető jegyét fogja velünk megismertetni. Nemde ez világos logikai lehetetlenség.

Mit szólnánk az olyan emberhez, ki a világ, illetve a világtér akarná karókkal megjelölni, mint a hogy mérnök egy zárt

területet megjelöl. Az emberi ismeret birodalmának épp úgy nincsenek kijelelhető határai, a mint nincsenek kijelölt határai a világtérnek. Ha valamely ismeretbúvár tudásunk határait akarja megjelölni, akkor ez amolyan Háry János-féle vállalkozás, hogy az ember a világ végére elkalandozván, ott a semmiségbe lógassa lábait. Nem szerénység tehát az, a mi az emberi tudás határainak kutatásában megnyilatkozik, hanem inkább álszerénység, illetve elbizakodottság. Soha senki nem juthat közülünk a tudásban oly messzire, hogy másvalaki még messzibbre nem juthatna, és így én megvallom, hogy csak elbizakodottságot tudok látni minden oly vállalkozásban, mely tudásunknak valahol határt akar vetni. Lehet az ilyen elbizakodottság jóhiszemű is, de azért nem szűnik meg a legnagyobb mértékben károsnak lenni a tudomány fejlődésére. *Az emberi tudásnak határa nincsen, azt az egyet kivéve, hogy mindentudók nem lehetünk.* A ki ezt mindenkor szem előtt tartja, az soha elbizakodottá nem válhatik, de nem is eshetik soha a kishitűség nyomorába sem.

Mi tehát nem tűzzük az ismerettan elé azt a logikailag lehetetlen czélt, hogy az emberi tudás határait kutassuk és mintegy póznákat tűzzünk ki az igazság birodalmának ama pontjain, melyeken túl emberi elme nem hatolhat. Az igazság birodalma végtelen, és bármely pontjáig hatoljunk előre, ezzel csak arra támad kilátásunk, hogy még tovább fogunk előrehatolhatni. Az ismerettan nem vállalkozhatik tehát arra a szerepre, hogy véghatárok kijelölésével megakaszsza az emberi tudás fejlődését, hanem éppen ellenkezőleg azt a czélt tűzi maga elé, hogy tudásunk természetének vizsgálata által az igazságnak mindig új meg új területeit nyitja meg úgy a saját vizsgálódásai, mint az összes szaktudományos kutatások számára. Ily értelemben *a logika (ismerettan) nem egyéb, mint az emberi tudás haladástana, vagyis stratégiája.*

Dr. Palágyi Menyhért.

(Folyt. köv.)

ISMERETELMÉLETI TANULMÁNYOK.

(Első közlemény.)

Ismeretelméletnek a philosophiai kutatás azon ágát nevezzük, *mely az emberi ismerés legáltalánosabb feltételeivel foglalkozik.* Tudományunk tehát általánosabb conceptiót képvisel, mint a logika: míg ugyanis ez utóbbi az igazság megismerésének azon törvényét kutatja, a melyek a tudományos ismerést munkája közben uralják s így az ismerést a maga dynamikájában tekinti, addig az ismeretelmélet magának a logikának előföltevését, hogy t. i. van ismerés, iparkodik legáltalánosabb feltételeiben, tehát mintegy statikájában tüzetes vizsgálat tárgyává tenni. Az ismeretelmélet e kutatása közben nemcsak minden ismerés elemi kiindulópontjait állapítja meg, hanem ebből folyólag az emberi ismerés határaira is hivatva van fényt deriteni.

A fenti definitióból láthatjuk, hogy lehetetlen szabatos határvonalat megállapitani az ismeretelméleti kutatás és a logika között a mennyiben ez utóbbi a logikai gondolkozás elemi kiindulópontjait is tárgyalja. Az ismerési functiók lélektani vizsgálatára is szüksége van az ismeretelméletnek s ezzel kapcsolatban nem egy biologiai és sociologiai adatra szorul, mert hiszen az ismerés nemcsak bizonyos logikai érvényességet képvisel, hanem egyúttal tapasztalati tény. De nézetünk szerint nincs az ismeretelmélet anyagának e határozatlanságában oly mozzanat, mely a fenti definitio elvetését javasolná. Mert a tudományok határai mindig egybefolynak s különben is bennünket elsősorban a problemák érdekelnek, nem a róluk alkotott disciplinák viszonya. Az ismeretelméleti problemák fejtegetésénél pedig czélszerü a fenti meghatározást vezérelvül választani, annál is inkább, mert kifejezésre

jut benne, hogy az ismeretelmélet nem szükségképen metaphysika, értvén ez utóbbi alatt az ismerés és a valóság absolut magyarázatának törekvését s így lehetősége legkevésbbé sincs ilynemü speculatiók sorsához kötve.

I. A mathematikai synthesis elméletéhez.

Synthesis általában azon tudatfunctio, a mely által többrendbeli tudattartalmat egységes apperceptióban füzünk össze. A synthesis tehát a tudat-*activitás* egy nyilvánulata s ez különbözteti meg általánosságban az egyszerü associatiótól.

A synthesis vizsgálatának alapvető fontosságát ismerésünk bölcsészeti conceptiójára nézve egész mélységében először Kant ismerte fel. Ezért egyesíti szerencsés kézzel a synthetikus a priori ítéletek lehetőségének kérdésében az emberi ismerés határaira vonatkozó összes problemákat: a tiszta mathematika, a tiszta természettudomány, az érzékfölötti metaphysika lehetőségének kérdéseit. De nemcsak az alapproblema megfogalmazása fordul meg Kant ismeretelméletében, a synthesis fogalmán, hanem a Tiszta Ész Kritikájának további fejtegetései is voltaképen a synthesis helyes fogalmának, illetve feltételeinek megállapítását és a synthesissel való dogmatikus visszaélések leleplezését czélozzák. A transcendentalis aesthetika a mathematikai synthesis lehetőségét világitja meg azáltal, hogy tér és idő a prioritását, vagyis azon sajátságát mutatja ki, hogy nem fogalmak, a melyek elvonás által az észrevevésből vonattak el, mert hiszen az egymásmellettiség és az egymásutániság észlelése már fölteszi a tér és idő szemléletét, hanem szemléleti formák, melyek magával tudatszervezetünkkel vannak adva.

A transcendentalis analytika az összes synthetikus alaptételek rendszeres fogalmát iparkodik megállapitani, a transcendentalis dialektika pedig, mely az érzékfölötti metaphysika tévokoskodásait leplezi le, nem egyéb, mint a synthesis előbb nyert helyes fogalmából levont negativ tanulságok kifejtése. Ez utóbbi vizsgálatok gyúpontja azon tétel, hogy „a létezési ítéletek synthetikusak“,[1] vagyis kimondásuk szemléletet tesz fel, s így sem formalis fogalmak (kategoriák), sem a lehető tapasztalásban nem adható

[1] Tiszta Ész Kritikája. Magy. ford. 365. l.

lények conceptiójának (eszméknek) gondolati bonczolása által, a lehető tapasztalat körén túl valóságokat nem határozhatunk meg. Bennünket azonban egyelőre csak az érdekel, hogy vajjon Kant helyesen világítja-e meg a mathematikai fogalomalkotás természetét, midőn azt a synthesis feltételeinek vizsgálatára építi?

Kant azon tétele, hogy a mathematikai ítéletek synthetikus a prioriak, gyakran tétetett birálat tárgyává. Pedig ha közelebbről szemügyre veszszük a mathematikai ismerés természetét, más eredményre nem is juthatunk. Vigyáznunk kell azonban, nehogy hibás alapfogalmakból induljunk ki; e czélból legyen szabad néhány megjegyzést előrebocsátanunk.

Elsőben is az analytikus és a synthetikus ítéletek megkülönböztetésénél kell ügyelnünk, nehogy a kriticismus tanát e ponton teljesen félreértsük.

Analytikus ítéletek tudvalevőleg Kant szerint azok, a melyeknél az állítmány az alanyban bennfoglaltatik, tehát — mondhatjuk — a hol az állítmány analysis által keletkezik. Synthetikus ítéletek pedig azok, a melyeknél az állítmány kívül van az alany fogalmán, tehát — egészíthetjük ki Kant meghatározását — a hol az állítmány synthesis által járul az alanyhoz. Szem előtt kell e szerint tartanunk, hogy e distinctio voltaképen az *állítmány keletkezési módjára* vonatkozik, nem pedig arra, hogy mily viszonyban áll egymással az alany és az állítmány fogalomköre. Ha ez utóbbiban volna e megkülönböztetés súlypontja, jogosult volna annak teljes elvetése azon alapon, hogy ugyanazon ítélet lehet egymásután synthetikus és analytikus: a mi a tudatlan embernek synthetikus ítélet, az a tudós előtt analytikus, épp mert ez utóbbinál az alanyfogalom gazdagabb tartalmú. Így ez ítélet: a víz két rész hydrogénből és egy rész oxygénből áll, a chemikus előtt analytikus ítélet, mert a „víz“ fogalmában annak ez alapvető sajátságát is vele gondolja; míg a laikus előtt kétségkívül synthetikus ítélet, mert a „víz“ fogalomban nem gondol annak chemiai összetételére. De ha azt tartjuk szem előtt, hogy e megkülönböztetés arra vonatkozik, hogy *az állítmány mily ismerési művelet által keletkezik*, vagyis járul az alanyhoz, akkor rögtön látjuk, hogy a fenti ítélet ez *ismeretelméleti szempontból* mindig synthetikusnak tekintendő, még pedig mert az emberi elme csak szemlélet, vagyis tapasztalati adatás és új synthesis által ismerhette meg a kérdéses chemiai igazságot, nem pedig valamely

fogalom elvont elemzése által. Az analytikus és a synthetikus ítélet között épp az képezi az állandó különbséget — mondja találóan Riehl,[1] — hogy míg az előbbi fogalmon, ez utóbbi szemléleten alapszik. E megkülönböztetés ismeretelméleti érvényét tehát nem döntheti meg ama psychologiai tény, hogy oly ítélet, melyet csak szemléleti vagyis synthetikus alapon alkothatott meg az emberi elme, az *egyes* tanult ember tudatában analytikus jelleget ölthet.

A másik alapvető distinctio, melyből Kant kiindul, az a priori és az a posteriori elem megkülönböztetése az ismerésben. Kant azáltal, hogy szükségesnek látja az a priori fogalmának megalkotását, teljesen elfogadja Hume kételyeit arra vonatkozólag, hogy a tapasztalati észlelet soha általános és szükségképi ítéletet nem alkothat s így, ha vannak ily ítéleteink, azok nem származhatnak a tapasztalati észlelésből és megfigyelésből.

Kant a priori fogalmát gyakran félreértették. Hogy ezt elkerüljük, szem előtt kell tartanunk, hogy midőn Kant a prioriról beszél, tehát a priori szemléletről, nem azt érti, hogy ezek *időbelileg*, vagyis a szó *lélektani* értelmében a prioriak, illetve megelőznek minden tapasztalást. Kant ugyanis teljesen elismeri a Locke-féle psychogenetikus vizsgálat eredményét, hisz úgyszólván e szavakkal kezdi a Tiszta Ész Kritikáját: „hogy minden ismerésünk a tapasztalaton kezdődik, abban nincs semmi kétség . . . *Idő* szerint tehát semmi ismeretünk nem előzi meg a tapasztalatot s vele kezdődik minden ismerés".[2] Az a priori szemléleti forma, fogalom vagy ítélet nem jelent tehát a tényleges ismerést *időbelileg* megelőző üres tartályszerű formát vagy tudattartalmat, hanem jelenti Kant tanának értelmében azon rendezési formulát, a mely szerint elménk inhaerens természeténél fogva ismereteinket úgy a szemléletben, mint gondolkodásunkban szervezzük. Az a priori tehát nem időbelileg (lélektanilag), hanem ismeretelméletileg előzi meg az ismerés tapasztalati (a posteriori) elemét, mert hiszen nem velünk született tudattartalmat, hanem ismerésünk azon mozzanatát jelenti, a mely az emberi ész öntevékenységéből folyik. Más szóval: ismerésünk azon elemét kell a priorinak tartanunk, a mely nem analysálható ki a tapasztalat adataiból, mert épp azon *törvényszerűséget* képviseli, mely szerint minden

[1] Der philosophische Kriticismus. I. k. 1876. 320. l.
[2] Tiszta Ész Kritikája. 23. l.

tapasztalatunk szerveződik. Miután tehát az a priori az ész azon activitását jelenti, a mely ismerésünket felépíti, *lélektanilag* az a priori azon tudatfunctiók összesége, a mely szerint világunkat felfogjuk s róla rendszeres ismerést, vagyis tudományt alkotunk.

Az apriori fogalmának ez értelmezésével kapcsolatban arra a kérdésre is meg kell felelnünk, vajjon igaz-e, hogy azon ítéletek, a melyek szükségképiek és általánosak, nem eredhetnek a tapasztalásból?

Midenekelőtt bizonyos, hogy valamely ítélet általánossága és szükségképisége végelemzésben nem jelent egyebet, minthogy elménk szervezeténél fogva *ellenkezőjét nem tudjuk gondolni.* Természetes tehát, hogy ily valóban általános és szükségképi ítéleteknek csak azok tekinthetők, a melyek mint formalis ítéletek ép elménk gondolkodási, illetve szemléleti mechanismusából közvetlenül folynak, illetve e mechanismusra vonatkoznak. Teljesen igaz tehát, hogy csak azon ítéletek tekinthetők ilyeneknek, a melyek elménk activitására vonatkoznak, annak valamely törvényszerüségét illusztrálják, vagyis a melyek a prioriak. Más szóval: *valóban átlalános és szükségképieknek csak a logika és a mathematika ítéletei tekinthetők, de az empirikus tudományok tételei sohasem.* Kritikailag tekintve ugyanis — az előbbi disciplinák kivételével, a melyek elménk gondolkodási, illetve szemléleti formáira vonatkoznak — minden positiv tudomány az ő tételeit csak *viszonylagos* és *ideiglenes* érvényüeknek tekintheti, a melyeket a holnap haladó tudománya talán ledönt vagy módosít. Mert hiszen minden megfigyelésünket, melyek alapján a valóságra vonatkozó törvényeket alkotunk, csak a mindenség egy félreeső sarkából eszközölhetjük és észleleteink talán egészen más törvények formulázására vezetnének, ha a tapasztalatunk körébe eső tér és a rendelkezésünkre álló idő nagyobb volna. Mert ha nem is dönthetjük el, hogy a világ önmagában véges-e vagy végtelen, mert az absolut világ puszta eszme, mely tapasztalatunkban sohasem adható, hanem annyi bizonyos, hogy az oly határtalan nagy és minden irányban oly beláthatatlan elménkre nézve, hogy a megfigyeléseink alá eső rész csak végtelen csekély része lehet a mindenségnek. Ezért az általunk kiderithető természeti törvények bölcsészeti szempontból nem tekinthetők objectiv hatalmaknak, melyek készen lépnének tudatunkba, hanem minden természeti törvény az éppen megfigyeléseink alá kerülő jelenségek

apperceptiv összefoglalásában áll azon állandóság alapján, melyet lefolyásukban tapasztalunk. A természeti törvények tartalmát tehát — mint erre alább még visszatérünk — úgy psychophysiologiai fejlődésünk foka, valamint kosmikus helyzetünk határozza meg s ezért minden természeti törvény ama küzködés eredménye, hogy a csekély anyagot, mely rendelkezésünkre áll, bizonyos formulába öntsük. Nincs azonban jogunk arra, hogy e conceptiókat végérvényeseknek, vagyis a mi szempontunkból feltétlen általánosaknak és szükségképieknek tartsuk. Mert erre csak az jogositana fel, ha a mindenséget áttekinthetnök, szóval ha positiv világfogalmunk volna, nem pedig csak formalis eszménk, a melynek adaequat tartalmat a mi viszonylagos és szegényes tudományunk, melynek szerény ismerési köréhez képest a mindenség örökké és minden irányban határtalan, sohasem adhat. A valóság adaequat, kimerítő fogalma mindig csak ideál, a melyet kitartó munkával határtalanul megközelithetünk, de sohasem érhetünk el.

Igaza van tehát Kantnak: az a posteriori ítéletek, a melyek tapasztalati tartalomra vonatkoznak, vagyis észleleten épülnek fel, sohasem tekinthetök végérvényes, vagyis absolute általános és feltétlenül szükégképi ítéleteknek. Csak ismerésünk adott fokán szükségképiek, de azért ellenkezőjük mindig gondolható és az a lehetőség, hogy a tudományok haladásával módosulni fognak, a kritikai tudós előtt mindig nyitva marad. Söt a mathematika és logika kivételével egy tudomány sem postulálja tételeinek absolut általánosságát és szükségképiségét, vagyis föltétlen igazságát, mert míg lehetetlen elgondolnunk, hogy egy nap $2 \times 2 = 5$ lesz, vagy hogy egy fogalom nem lesz azonos önmagával, addig nagyon lehetséges, hogy pl. a mai physika vagy chemia tételei újabb felfedezések által annyira módosulni fognak, hogy mai törvényeink szükkörüeknek, vagy az új szempontból tekintve, téveseknek fognak bizonyulni. Később látni fogjuk, hogy a mathematika és logikánál is a tételek absolut igazsága csak postulatum, mely azonban nem bizonyitható be.

A megkülönböztetések tehát, a melyekből Kant elmélete a mathematikai ismerésről és a tudományról egyáltalán kiindul, jól értelmezve, kiállják a birálatot. Kant arra is joggal utal, hogy a mathematikai tételek synthetikus a priori ítéletek. Synthetikusak, mert minden mathematikai ítélet úgy keletkezik, hogy több fogalmat összerakunk, illetve a geometriában az idomokat kép-

zeletileg meghúzzuk. Volt alkalmunk tüzetesen kifejteni, hogy a mathematikai fogalomalkotás csak kis részben magyarázható, mint észleleteink alapján történő elvonások összesége, mert ha az alapfogalmak kialakulásában szerepet is játszik az abstractio, de a mathematikai műveletek, a melyek épp a mathematikai ismerés lényegét képezik, már az ész synthetikus munkásságának termékei.[1] A mathematikai ítéletek a prioritása pedig abban áll, hogy egyrészt általánosak és szükségképiek (legalább elménk ilyeneknek postulálja őket) és mert a mathematikai műveleteket az e czélból kifejlesztett fogalmakon az ész inhaerens logikai activitásának törvényszerűsége szerint *végrehajtjuk*, nem pedig valamely objectiv észleletből vonjuk le őket.

A synthesis azonban végelemzésben mindig szemléletet tesz fel. De a szemlélet, mely a mathematikai fogalomalkotásnak szolgál alapjául, épp mert a mathematikai ismerés a priori, nem lehet az érzéki észleletből levonva, hanem magából a tudatszervezetből kell folynia: a mi tudatunk szemléleti formájának kell lennie. A mathematikai synthesis alapját pedig tér és idő képezik: az előbbi a geometriai idom, ez utóbbi a számfogalom synthetikus létrejövését teszi lehetővé. Ilyen értelemben tér és idő a prioritása önként következik a mathematikai ismerés synthetikus a priori voltából. Wundt találóan jegyzi meg, hogy Kant érdemét épp annak a felismerése képezi, hogy a mathematika eredeti conceptiói nem fogalmi jellegűek, mint Leibnitz gondolta hanem szemléleti természetűek.[2] Ennyiben tér és idő a prioritása sem jelent egyebet, mint hogy ezeket nem lehet dialectikus úton bizonyos fogalmak bonczolása által származtatni, mint erre ugyancsak Leibnitz rationalismusa vállatkozott.[3]

A mathematikai ismerés synthetikus a priori jellegének tana tehát az általános ismeretelmélet szempontjából kiállja a kritikát, söt egyedül képes e sajátságos ismerési mód természetét megmagyarázni. Ha azonban e synthetikus jelleget az egyes mathematikai gondolatképleteken kisértjük meg kimutatni, a mathema-

[1] V. ö. szerző tanulmányát: Az ismerés viszonylagossága és a mathematikai fogalomalkotás. Athenaeum. IX. évf. 17—32, 119—142. ll.

[2] Logik. II. B. 2. Abth. 106. l.

[3] V. ö. I. I. Baumann: Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. B. II. 1869. 92. l.

tikai ismerés synthetikus jellegének némely korlátaival találkozunk. E czélból különösen tanulságos a *functio* s ezzel kapcsolatban az *infinitesiminalis* számítás alapfogalmainak közelebbi vizsgálata.

Ha két változó mennyiség bizonyos viszonyban áll, tehát ha egyik függ a másiktól, akkor egyiköket független változónak mondjuk, míg a másik ennek functiója. A functióban kifejezett változásban bizonyos törvényszerűségnek kell nyilvánulnia, valamint a változásnak continualisnak kell lennie, mert Wundt találó megjegyzése szerint (i. m. 202. l.) épp ez utóbbi által különbözik a mathematikai functiófogalom a logikai egymásután conceptiójától. Ismeretelméleti szempontból is ez képezi a legérdekesebb mozzanatot.

Bizonyos, hogy a continualis változás fogalma nem érzéki észrevevésből származik, továbbá, hogy nem synthesis által keletkezik. Az előbbi tétel helyességét nem nehéz kimutatni: hiszen a valóságban, a mint az külső tapasztalásunkban megjelenik, soha teljesen continualis változást nem észlelhetünk s igy nem is meríthetjük innen e fogalmat. A continuitás fogalma e változások apperceptiójában inkább mint *postulatum* lép fel, a melynek föltétlen igazolása ideálként lebeg a positiv tudomány előtt. Ismeretelméleti szempontból tehát a continuitás fogalma magából a felfogó tudatból ered. Lélektani, helyesebben: psychogenetikus szempontból pedig e fogalom s vele a principium continuitatis megalkotása akként történik, hogy a continuitásnak azt a közvetlen érzését, mely lelkifolyamatainkat kiséri, a külső észrevevés világára is kiterjesztjük.

Mindebből önként következik a második tétel, mely szerint a continuitás fogalma nem synthesis által keletkezik. A synthesis ugyanis részek összerakását tételezi fel, már pedig a continuitás épp discret részek létét zárja ki. A continuitás természeténél fogva tehát csak mint szemléleti egész merülhet fel tudatunkban, a melyet elemibb részekből nem lehet sem szemléletileg, sem fogalmilag származtatni. Szemléletileg nem lehet, mert a continualis változás épp az, a mely nem darabolható fel, tehát a mely elemibb szemléleti mozzanatokból nem rakható össze. Fogalmilag pedig nem származtatható, mert szemléleti tartalmat sohasem lehet dialektikus úton levezetni s ha ez látszólag sikerül is (mint Fichte, Schilling és Hegel deductióiban), mindig felfedhetjük az ily speculatióban a petitio principii hibáját, melynél-

fogva a levezetendő szemléleti tartalmat már előre fölteszszük amaz elvont fogalmakban, a melyekből épp e tartalmat iparkodtunk meghatározni.

A continuitás fogalma tehát szemléleti és mégsem synthetikus terméke a gondolkodásnak. A mathematikai ismerés tehát, midön a functiofogalomban a continuitás fogalmát avatja praesuppositiói közé, voltaképen synthetikus jellegének vet gátat s azon tétel helyességét igazolja, hogy bár végelemzésben minden synthesis szemléleti alappal bír, de nem minden szemléleti tartalom vezethető synthesisre vissza. Itt érünk azonban tulajdonképeni problemánkhoz, mert e pontra érve, joggal merül fel rögtön az a kérdés, hogy vajjon ez eredmény nem-e rejt ellenmondást azon tannal szemben, mely a mathematikai ítéletek synthetikus jellegét állítja?

Miután kétségtelen, hogy a mathematikai fogalomalkotás a synthesis lehetőségéhez van kötve, a continuitás fogalmának mathematikai feldolgozása lehetetlen volna, ha a mathematikai kutatás nem alkotott volna oly fogalmakat, a mely ha nem is képes a continuitás fogalmát metaphysikailag származtatni — a mi, mint láttuk, ismeretelméleti lehetetlenség — de legalább oly segédfogalmat képvisel, a mely a continualis változás synthetikus apperceptióját azon alapon teszi lehetővé, hogy úgy tekinti a continualis változást, *mintha* az több oly elemből állana, a melyek mindegyike ugyan continualis, de egyúttal végtelen kicsi. Miután azonban ez elemek nem realis alkotórészek, hanem heuristikus fictiók, végtelen kicsiségük nem valamely befejezett quantitást, hanem csak azon *határt* jelentheti, a mely felé ez elemek végtelenül csökkennek. A fogalom, a melyet a mathematika e czélból valóban kifejlesztett, a *differential*. Szempontunkból tehát a differentialfogalom nem egyéb, mint azon törekvés terméke, mely a metaphysikailag felbonthatatlan continualis változás fogalmát mathematikai, vagyis synthetikus apperceptióra akarja alkalmassá tenni. Bölcsészeti értelmezés tekintetében tehát legtalálóbb Maclaurin azon conceptiója, mely az infinitesimalis számitásban csak egy sajátos kifejezésmódját látja a változó mennyiségek felfogásának.[1]

[1] M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. B. III. 2. Aufl. 1901. 748. l.

A differentiálfogalom tehát nem metaphysikailag, hanem csak viszonylagosan magyarázza a változást s ezzel kapcsolatban a valóságot, a mennyiben az mathematikai apperceptio tárgyát képezi. Hiszen épp az tette szükségessé, hogy a continuitás fogalmát már nem tudjuk más valami „magasabb" conceptióból származtatni. Már ezért sem lehet mystikus értelmet tulajdonítani a differentiálfogalomban rejlő végtelenség eszméjének. A differentiál teljesen relativ és positiv fogalom, mely compromissumként született a continuitás felbonthatlansága és a mathematikai ismerés synthetikus jellege között. Megjegyzendő azonban, hogy az így létrejött segédeszköz nem eszményileg tökéletes, mert minden differentiál continuitásra vonatkozik ugyan, de nem minden continuitás differentiálható.[1]

Ha nem is mystikus értelemben, de egy tekintetben a differentiálnak mégis mélyebb philosophiai jelentősége van, mint egyéb mathematikai fogalmaknak, a mennyiben tudniillik mint a continuitás fogalma mathematikai apperceptiójának segédeszköze oly fogalmat iparkodik synthetikus apperceptióval tudatosítani, mely közvetlenül magából a tudatosságból fakad. Ha pedig meggondoljuk, hogy ismerésünk azon sajátsága, mely a continuitás fogalmánál gátat vet a synthesisnek s így a differentiál megalkotására készteti a tudományt, azonos ismerésünk ama tulajdonságával, hogy a continualis változást csak mint egészet szemlélheti s így sem szemléletileg nem szerkesztheti meg elemibb mozzanatokból, sem fogalmilag nem vezetheti le, bátran mondhatjuk, hogy a differentiálfogalom gyökere abban van, hogy fogalmakból nem vagyunk képesek szemléleti tartalmat a priori meghatározni. Ennyiben a functiófogalom s a nyomában fakadó infinitesimalis számítás a mathematikai fogalomalkotás területén legszebben illustrálja ama nagy ismeretelméleti igazságokat, a melyeket a bölcsészeti elemzés egyéb tudományokban is kimutat.

[1] V. ö. a következő Weierstrass-féle tételt. Ha a 1-től különböző páratlan szám, b 1-nél kisebb positiv állandó s azonkívül $ab > 1 + \frac{3}{2}\pi$, akkor $f(x) = \sum_{0}^{\infty} b^n \cos a^n x \pi$ folytonos, de nem differentiálható. L. König Gyula: Analysis 652. l.

II. A természettudományi ismerésről.

1. *Az érzéki észrevevésről.*

Az újabb tudomány mindjobban igazolja a régibb dogmatikus elméletekkel szemben, hogy az érzéki észrevevés nem puszta passiv átvevése valamely külső tárgy képének, hanem bizonyos, meglehetősen complex tudatactivitás terméke, melyhez a peripherikus érzetek csak a nyers anyagot szolgáltatják.

Már maga az érzéki minőségek subjectivitásának tana azt bizonyítja, hogy az érzéki észrevevés nem photographálás, hanem abban áll, hagy bizonyos ingereket psychophysiologiai szervezetünknek megfelelőleg átalakítunk. Legáltalánosabb fogalmazásában ugyanis e tan nem jelent egyebet, mint hogy az *érzet nem azonos az ingerrel, hanem annak hatása.* Azon folyamatok, a melyek a mai természettudomány tanítása szerint az érzetek objectiv alapjául szolgáló ingereket képviselik, csak a mi szervezetünkön átszűrődve jelennek meg mint szín, hang, fény stb., míg ellenben a tudományos vizsgálódás által élesített észlelet előtt egészen más természetűeknek mutatkoznak. Ha érzéki észrevevésünk szervei jobban volnának differentiálódva, a közéletben is úgy látnók az ingereket, mint a physika. Adott szervezetünk mellett megtörténik azonban, hogy ugyanazon inger különböző érzékszervekben egészen más érzeteket támaszt: így a villamos áram a szemben fénybenyomást, a nyelven savanykás ízt, az izomzatban sajátságos rángatózás érzetét kelti stb. Viszont, mint ugyan-e példa bizonyítja, a legkülönbözőbb ingerek ugyanazon érzeteket hozhatják létre szervezetünkben.

Kétségtelen azonban, hogy maguk az ingerek is mint bizonyos érzetek összesége lépnek tudatunkba, s másképp nem is tudjuk azokat gondolni. Innen van, hogy a természettudomány által meghatározott ingerek az érzetet csak természettudományi, relativ, de nem metaphysikai létrejöttében tudják magyarázni. Mert a mit az inger és az érzet viszonyainak tudományos megállapítása tartalmaz, az két *tüneménynek:* az ingernek és a szervezetben keletkező érzetnek viszonya, illetve kapcsolatuk törvényszerűsége, a mint azt a tapasztalás alapján megállapítjuk, de nem az érzet absolut létrejöttének magyarázata. Ha ez utóbbit kivánjuk az inger és az érzet empirikus viszonyának megállapi-

tásától, akkor, mint erre alább visszatérünk, circulus vitiosusban mozgunk, mert az inger maga már csak mint érzetek összesége ismeretes, tehát már *fölteszi* az érzeteket, nemhogy azokat meg tudná metaphysikai létrejöttökben magyarázni. A positiv tudomány itt is csak törvényeket, de nem lényegeket ismer s a természettudomány túllépve körét, metaphysikai constructióvá válik, ha az érzet absolut létrejöttét akarja inger és érzet tapasztalati viszonyából, akár az absolut mechanismus, akár a materialismus vagy más rokonelmélet alapján kifejteni. E lépésre azonban nincs is szüksége, mert hiszen inger és érzet viszonyának tana s így az érzéki minőségek subjectivitásának elmélete nem egy absolut (magánvaló) inger és a szervezet, hanem az ingernek constatált tüneméný és a szervezetben keletkezett érzet közötti viszonya, *tehát két tapasztalati mozzanatra* vonatkozik. Alább látni fogjuk, hogy mily fontossággal bír e körülmény világos és szabatos figyelembevétele.

Az érzéki minőségek subjectivitásának tanán kívül, mely általánosságban mutatja ki amaz álláspont tarthatatlanságát, mely az érzéki észrevevésben puszta photographálást lát, a külső észrevevés további elemzése járul ez előítélet megdöntéséhez, kiderítvén azon tudatfunctiókat, a melyek az érzéki kép kialakulásában tényezőkként szerepelnek. Kisértsük meg ezeket összeállítani és mibenlétöket megállapítani.

Bizonyos, hogy érzeteink önmagukban csak nyers anyagot nyujtanak, mely ha nem is tekinthető teljesen rendezetlennek és összefolyónak, még nagyon messze áll a kifejlett érzéki képtől, a mint azt a kifejlett tudatban találjuk. Bármennyit is birálták a született vakok operatiója után észlelt tüneményekből vonható következtetéseket, ezt, úgy tudjuk, sohasem vonták kétségbe. Az első művelet tehát, melyet a percipiáló tudat e chaos kialakításában végez, a különböző érzetek világos megkülönböztetése, tehát *analytikus munkásság*. Hogy itt valóban bizonyos activitással van dolgunk, ezt legjobban azon tény bizonyítja, hogy a különböző elemek szétválasztása az érzéki képben hosszas psychogenetikus fejlődés eredménye, s hogy a begyakorlás későbben is nagyon tökéletesítheti az érzéki észrevevés ez elemző mozzanatát. Ismeretes, hogy a szabad ég alatt élő ember mennyivel *többet* lát a természetben, mint a városi lakos a maga, bizonyos fokig elkorcsosult látószerveivel. A művészileg képzett és gyakorlott

szem is a valóság oly qualitativ árnyalatait veszi észre, a melyekről a köznapi embernek gyakran sejtelme sincs. Hasonlót tapasztalunk egyéb érzéki sphaeráinkban is. Gyakorlat által pedig csak valamely functio tökéletesedhet, illetve korcsosulhat el megfelelő alkalmazás híján.

A külső észrevevés tehát analysissel kezdődik, a mi egyértelmű azzal, hogy bizonyos készen kapott: *adott* anyagon indul meg, a melyet nem teremt, hanem csak formailag alakít ki a tudatactivitás. Ez elemzés által indul meg ama folyamat, melynek nyomán a homályos érzettömegből *percipiált tartalom* válik. Az analytikus munkásság azonban csak kezdete, mintegy előkészítője a reá következő *synthetikus* functiónak, a melyben az érzéki észrevevés második mozzanatát látjuk.

Talán mondanunk sem kell, hogy az egyes functiók elválasztása az érzéki észrevevésben tudományos elvonás eredménye, a melyek ily mereven az észrevevés realis folyamatában nem különülnek el. A synthetikus functio is, melynek szerepét abban látjuk, hogy az analysis nyomán elválasztott elemeket ismét összefoglalja, egyidejüleg fejlődik az elemző müvelettel. Ama két mozzanat pedig, a melyet magában a synthetikus functióban megkülönböztetünk: *projectio* és az *egységesítés*, a valóságban szintén együtt és párhuzamosan fejlődnek az előbb említett mozzanatokkal. A legkezdetlegesebb érzéki képben is megtaláljuk tehát a perceptio összes functióit, csakhogy kevésbbé differentiálódott formában. Lássuk már most a synthetikus functio ama bevezető mozzanatát, melyet projectiónak neveztünk.

Bár egyetértünk azon psychologusokkal, kik szerint számos érzetünk már eredetileg extensiv, vagyis térbeli jelleggel bír, söt, hogy peripherikus észrevevésünk tartalma bár csökevényes formában, de már eredetileg is a külsőség jellegét viseli magán — különben elképzelhetetlen volna azok öntudatos exteriorisálása,[1] — mindazonáltal bizonyosnak tartjuk s a térszemlélet fejlődésének tényei szükségképen erre az álláspontra vezetnek, hogy t. i. a térbeli tárgyaknak világos szembeállítása az alanynyal s azoknak mint külső tárgyi sajátságoknak való öntudatos felfogása

[1] V. ö. A. Fonillée, Psychologie des idées forces. Paris, 1893. II. k. 33. l. Külpe, Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1893. 31. l. és Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2. Aufl. 1903. I. k. 399. l.

lassú evolutio terméke s egy utóbb differentiálódó functio: a a projectio eredménye. E művelet lélektani természetéről még csak néhány alapmozzanatra nézve vagyunk tisztában[1] s a jövő feladatai közé tartozik az érzéki ismerés lélektanának e fejezetét tüzetesen kidolgozni. De magát a projectio tényét kétségtelennek tartjuk annál is inkább, mert a térszemlélet fejlődésének összes mozzanatai mellette szólanak. Mert e fejlődés, melynek folyamán különösen a térbeli nagyságok és távolságok megitélését tanuljuk meg, semmi egyéb, mint épp e projectiv művelet tökéletesedése. A hol pedig azt tapasztaljuk hogy a szemlélet valamely mozzanata gyakorlás által módosul, ott szükségképen valamely tudatfunctiót kell felvennünk, *a mely* tökéletesedik vagy esetleg elkorcsosul. Végül megjegyzendő, hogy a projectio is empirikus, psychophysiologiai tényt képez szemünkben, a melynek metaphysikai teremtőerőt nem tulajdonithatunk. A kivetités viszonylagos mozzanat, a mely már felteszi szervezetünk képzetét és így a világ rudimentalis tudatát s osztjuk azon nézetet,[2] hogy csak már ez alapon lehet szó projectióról, nem pedig az érzetek eredeti kivetítő localisatiójáról.

A külső észrevevés e projectiv mozzanatától elválaszthatatlan a tulajdonképeni synthetikus művelet az érzéki észrevevésben, a melyet *egységesítésnek* neveztünk. E functio abban áll, hogy az összefüggő érzéki minőségeket valamely egységre, mint azok közös hordózójára vonatkoztatjuk. Nem is kereshetjük ez egységesítő művelet forrását máshol, mint magában a tudatban, mely a lényeg fictiójában rögziti a tárgy egységét.[3]

Az érzéki észrevevés legelemibb mozzanatainak e vázlatából is kitünik, hogy a külső észrevevés távol attól, hogy csak passiv receptio volna, a melynek folyamán a tárgynak valamely formája készen átszarmaznék a tudatba, inkább abban áll, hogy egy meglehetősen bonyolult tudatfunctióval az adott nyers érzettömeget tudatunk mechanismusának megfelelőleg kialakitjuk. Csak ezáltal

[1] V. ö. O. Külpe érdekes tanulmányát: Über Subjectivirung und Objectivirung von Sinneseindrücken' Phil. Stud. hrsg. v. Wundt. B. XIX. (Festschrift) 508. l.

[2] G. Uphues: Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte. Leipzig 1893. I. k. 224. l.

[3] V. ö. Böhm Károly: Az Ember és Világa. I. k. Budapest, 1883. 185. l.

válik a chaotikus érzettömegből kifejlett és világos érzéki kép. Az érzéki észrevevés tehát activitás, a mely ha nem is teremti, de rendezi az adott érzeteket. A perceptio s az ebből kifejlődő szemlélet azon conceptiója, mely ebben valaminek puszta visszatükröződését látja, egészen tarthatatlan.

A perceptiv activitás egyes mozzanatai: az analysis és a synthesis, melynek bevezető mozzanata a projectio, tulajdonképeni szerepe pedig az egységesités. Az érzéki észrevevés csak e functiókon átszűrve gyarapithatja tudatunk tartalmát: *ebben áll világképünk formai viszonylagossága.*

Áttérve az érzéki ismerés tartalmának vizsgálatára, illetve azon feltételek megállapitására, a melyek érzéki észrevevésünk *anyagát* határozzák meg, hasonló eredményre jutunk. E kérdésnél azonban már nemcsak a lélektani elemzés, hanem a biologia tanai is segítségünkre vannak. Ezek világánál pedig mindenekelőtt kiderül, hogy számos természeti tünemény, pl. a villamosság iránt nincs külön érzékünk, úgy hogy létére csak következtethetünk abból, hogy némely jelenséget csak e külön energia alapján tudunk megmagyarázni.

De oly ingerekkel szemben is, a melyek iránt külön érzékeink fejlődtek ki, csak aránylag kis mértékben, vagyis szűk határok között vagyunk fogékonyak, mint ezt a lélektan a legkülönbözőbb ingerekre nézve is kimutatta. Bátran mondhatjuk tehát, hogy az ingereknek csak kis, valószinűleg elenyésző csekély részéről van tudomásunk és igy ha több vagy kevesebb érzékkel birnánk, vagy ha szervezetünk érzékenysége és fogékonysága másféle volna, érzékeink adatainak összesége, vagyis tapasztalati világképünk is nagyon különböznék a mostanitól. Ez esetben minden valószinűség szerint oly kapcsolatokat is vennénk észre a tünemények között, vagyis oly törvényeket fedeznénk fel a természetben, a melyekről most sejtelmünk sincs. Joggal hasonlitották tehát érzékletünket egy, az éjszakába kivetitett reflector fényéhez, mely épp csak azon jelenségeket világija meg, a melyek körébe esnek, míg a mindenség többi része rejtve marad előtte.

Ha az emberi világkép tartalmának e determinátióját vizsgáljuk, vagyis a mi ezzel egyértelmű: ha azt kutatjuk, hogy mily behatások váltak a szervezetre nézve akár csak általános, akár specifikus érzeteket keltő ingerekké, sajátságos eredményre kell jutnunk. Az állati szervezetek, vagyis a psychophysiologiai

organismusok világában ugyanis általában azon törvény érvénye állapitható meg, hogy csak oly tünemények iránt és csak oly mértékben fejlődik ki a szervezetben érzék, a mennyire ezt az illető szervezet létért való küzdelme vagyis fenmaradása megkivánja s viszont oly érzékszervek elkorcsosulnak, illetve oly ingerek iránti felfogó képességünk csökken, a melyekre a szervezetnek fenmaradása érdekében nincs szüksége. Példa erre épp a villamosság iránti érzék, mely némely állatfajnál megvan, míg az ember ily érzékkel nem bír, vagy ha valaha bírt, elveszítette. Ha ellenben a villamosság iránti érzék oly szükséges lett volna a létfentartásra, mint a látás és hallás, ily érzéknek ki kellett volna fejlődni szervezetünkben, illetve csak oly organismusok maradhattak volna életben, a melyeknél ez lehetséges volt. Bizonyos továbbá, hogy specifikus érzékszerveink is csak oly mértékben fejlődtek ki, a mint azt a szervezet fenmaradása megkivánta s az egyes szervek is e tekintetben abban a mértékben tökéletesedtek, a mint biologiai fontosságuk magával hozta: legérzékenyebb szervünk a látás és hallás organumai s ezekre van leginkább is szükség a közelgő veszély észrevevésére és kikerülésére. A tapintásra már kevesebb szükség van, még kevésbbé lehetett fontos a szaglás és izlés, a melyek ha régebben fejlettebbek is voltak, a mai európai embernél az „alsóbb érzékek" körébe sülyedtek. Csakis ez alapon magyarázható ama fejlettségi fok is, a melyet a két legmagasabb érzék: a látás és hallás elértek. Ez érzékek ugyanis az egyes állatfajoknál, de az embernél is a különböző életkörülményeknek megfelelőleg általában azon fejlettségi fokot mutatják, melyet a szervezet biztonsága megkiván: ezért szemünk nincs oly távolságokra adaptálódva, mint a teleskop, hanem csak meglehetősen rövid földi distantiákra s ezért nem rendelkezik a mikroskop finomságával sem. Hasonló áll a hallásra nézve is: a természet érzékszerveink kifejlesztésében is a legkisebb erőkifejtés elvének megfelelőleg járt el, kerülve minden fölösleget. Legfőbb szabályozó elv pedig itt is a létért való küzdelem nagy principiuma. Miután pedig a természetről csak annyit tudunk és csak oly mértékben, a mint azt érzékszerveink mutatják s ezeknek műszerekkel való felfegyverzése csak kis mértékben képes látkörünket tágítani s általában az „erőket" is csak annyiban ismerjük, a mennyiben ezek nyilvánulatai érzéki sphaeránk körébe esnek, joggal mondhatjuk, hogy érzéki világképünk *tar-*

talma is teljesen *viszonylagos* s e tartalom kiválódását szervezetünk létért való küzdelmének követelményei határozzák meg.[1] Miután pedig természettudományunk positiv tartalma érzéki megfigyeléseinkre van épitve s annak hypothetikus kiegészítése pl. az atomistikus mechanismus alapján csak heuristikus constructio, mely nem tévesztendő össze az *észlelt* tényekkel és az objectiv összefüggések (törvényszerüségek) kimutatásával, maga tudományos természetismerésünk tartalma is mindig viszonylagos marad. A természeti folyamatok realis tartalmáról többet positive nem tudunk, mint a mennyit észlelünk s ezért a tünemények összefüggésének elméleti feldolgozása maga nem ad új ismerési tartalmat, hanem csak apperceptiv formulákat teremt, a melyekkel, párosulva bizonyos föltevésekkel, a természeti folyamatokat képzeletileg reprodukáljuk: szemléltetjük. Ez elméletek (pl. az atomistikus mechanismus) tehát nem hoznak tudatunkba új tartalmat a természeti folyamatokat illetőleg, tehát ez uton sem emancipálhatja magát természetismerésünk az érzéki megfigyeléstől s igy ennek tartalmi viszonylagosságától. Ismerési szervezetünk csak formailag alakítja ki világképünket, (substantia, okviszony stb.), de e fogalmak, mint Kant halhatatlan müve kimutatta, épp csak alaki jelentésüek, a melyek elméleti bonczolása a lehető tapasztalaton túl új ismerési tartalmat nem adhat, valamely valóság meghatározását nem eszközölheti.

Dr. Pauler Ákos.

(Folyt. köv.)

[1] V. ö. Sergi: L'origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica. Milano, 1885. passim; A. Fouilie: La psychologie des idées forces. I. k. 10. l. és újabban: Simmel: Über eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie. Archiv f. system. Philosophie. I. 1895. 45. l. és J. Pikler: Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens. Leipzig, 1900. 81. l.

KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL.

(Harmadik közlemény.)

A *emberiség*-nek *eszméje*, a mely nemzedékről-nemzedékre mindinkább tisztult alakban száll: az az erő, a mely az igaz nevelést irányítja (reguláz za). Ennek erejében „képes minden egyes nemzedék — az előbbinek ismeretei birtokában — oly nevelést létesíteni, mely az ember *összes* természeti arravalóságait arányosan és czélirányosan kifejti s így az egész emberi nemet rendeltetésére vezetni“ (11. p.). „Magát a czélt a maga egészében nem az egyes ember, hanem az emberiség a maga egészében érheti el; mert az egyes ember természeti arravalóságai csak alkalomszerűleg fejlődnek ki“ s így maradhatnak csirák az egyes embernek természetében, a melyek sohasem fejlődnek ki. „Nem az egyes ember, hanem az emberi nem jusson el rendeltetéséhez“ (10. p.).

Már a kellőség, a feladat, a rendeltetés fogalmai is mutatják, hogy a gyakorlati ész körében mozgunk s így igen természetes, hogy ezen czélnak közelebbi tartalma *erkölcsi* vonatkozásba jut. A „*jó*“ a nevelésnek czélja. „Az ember az ő arravalóságait a „jóra“ fejleszsze ki“ (12. p.) s az egyes ember az emberi társadalom lehetőleg *jobb* jövője állapotának, azaz az emberiség eszméjének, egész rendeltetésének megfelelőleg neveltessék“ (15. p.). Az önző nevelés, mely az egyest a *család* (a ház) vagy az *állam* számára le akarja foglalni, ezért túlságos szűkkörű és a *jó*-nak nem felel meg. A világjavát (Weltbeste) és a tökélyt kell szem előtt tartani, mert erre van az emberiség rendelve és erre bír arravalósággal (16. p.). A nevelési terv alapvonásai ezért is kosmopolitikus jellegűek (u. o.). Téves lenne azonban azon föltevés,

mintha eme kosmopolitikus általános erkölcsi czél ellenkezésben lenne akár az állami, avagy családi czéllal. „A világjónak eszméje sohasem árthat a privátjó érdekének“ (16. p.). „Az ellentét csakis látszólagos, mivel az általános jó a jelen állapotnak javát is előmozdítja“ (16. p.).

A jó nem lesz magától; sőt Kant szerint a jó nincs is, hanem **lesz**. A feladatot meg kell oldani, az nem adott valami, az éppen, a mint a szó is mondja: *feladat*, mely létesítendő.

Ezen tény minősíti közelebb a természet által *adott* csirákat.

Francke e csirákat rosszaknak, Rousseau ugyanazokat jóknak mondta. Az ember az ő természeténél fogva rossz, illetőleg jó ezen paedagogusok szerint.

Kant szerint az ember természeténél fogva sem nem jó, sem nem rossz. „Az ember ugyanis *természeténél* fogva nem moralis lény; csakis azzá *lesz*, ha *eszével* a *kötelesség* és a *törvény* fogalmáig felemelkedik. Azt mondhatjuk ugyan, hogy minden vétekre nézve léteznek benne eredetileg ingerek (Anreize), mert vannak hajlamai és ösztönei, a melyek őt ingerlik, jóllehet esze az ellenkezőre hajtja. Így tehát erkölcsileg jóvá csakis az erény által, tehát önfékezés útján lesz, bár amaz ingerek nélkül ártatlan lehetne“. „A vétkek forrása többnyire az, hogy a polgáriasult (gesittet) állapot *erőszakot* követ el a természeten, pedig rendeltetésünk, mint embereké az, hogy a nyers természeti állapotból mint állatok kiemelkedjünk. A tökéletes művészet ismét természetté válik“ (102. p.).[1]

[1] Kant világnézetének egészével csakis a közölt hely egyezik. Nem tagadom, hogy van még két hely a Rink-féle kiadásban, a mely ettől némileg eltér. Az egyik helyen Kant a gyermeknél természetes arravalóságot az akaratosságra mint lehetőleg ritka esetben — ha az egyáltalában lehetséges — vesz fel (56. p.) s így legalább nem zárja ki azt mint lehetetlent, hogy a rosszra is létezik természetes arravalóság. A másik helyen pedig a leghatározottabban állítja azt, hogy „az emberben csak a jóra nézve vannak csirák“. „A rosszra vezető alapok nem találhatók az ember természeti arravalóságában“. „A rossznak oka csakis az, hogy a természet nem kerül szabályok alá“ (16 p.). A két hely, csak a szavakat tekintve, egymásnak ellentmond, a mennyiben ott a rossz, itt csak a jó csirák vitetnek vissza természeti alapra. A helyeket azonban közelebb tekintve, egyik helyen sincs mondva az, hogy a csira jó vagy rossz, s hogy így természeténél fogva jó vagy rossz az ember, hanem mind a két helyen csakis a jónak, vagyis a rossznak lehetősége van visszavive a természetre. A lehetőség még

Ellentétes ezek szerint természetünk. Érzéki természetünkkel adva vannak hajlamok és ösztönök, a melyek ellenkeznek az *ész*-ben rejlő hatalommal. Az észtermészetünkkel adott törvény és kötelesség tudatával *indul* meg moralisálásunk, s ezen észlényegünknek teljes győzelmével, természetivé való válásával fejeződik be moralisálásunk. Nem a természettől, hanem az embertől függ ezen moralisálás. Nem természeti, hanem művészeti mű az ebben való segédkezés a *nevelés* útján (14. p.). Ezért becsüli Kant oly nagyra a nevelést, az emberiséget lényegében fokozatosan emelő e művészetet. „Elragadtató annak elképzelése, hogy a nevelés az emberi természetet mindinkább jobbá fejleszti s végre oly alakot ad ennek, a mely az emberiségnek megfelel. Ez kilátást nyujt nekünk egy oly jövőre, a melyben az emberi nem boldog lesz“ (7. p.). Ezért is nézve a nevelés czélját, a nevelés művészetének mozgató elvét Kant a következőképen határozza meg: „A gyermekek az emberi nemnek nem jelen, hanem a jövő lehetőleg jobb állapotának, azaz az emberiség eszméjének és rendeltetése egészének megfelelően nevelendők“ (15. p.).

Kant az emberiség ezen fokozatos emelkedését történeti alapon bölcsészetileg a munkában nem vizsgálja; de felveti ama gondolatot, hogy valjon az egyes ember nevelésére nem lehetne-e ugyanazokat a fokozatokat alkalmazni, a melyeket az emberiség maga áthaladott? (12. p.) Sajnáljuk, hogy Kant nem ragadta meg ezen gondolatot. A történeti alapra fektetett nevelési elmélet belső igazságának igazolását a történetből is vehette volna.

Ezért azonban mégis a neveléstan oly beosztásával találkozunk neveléstani művében, mely épp úgy megfelel ezen gondolatnak, mint elméleti művei alapgondolatának.

Mielőtt Kant nevelési elméletének felosztására térnénk, mégis felvetjük a nevelés-**tan** lehetőségének kérdését.

nem valóság. Ezt a második hely különben egészen világosan ki is mondja, midőn a rossznak az okát nem a természetben, hanem abban látja, hogy a természet nincs egy magasabb, azt szabályozó hatalomnak alárendelve. Egy magasabb hatalom érvényesülésétől függ a rossz éppen úgy, mint a jó. Szabadság nélkül nincs sem jó, sem rossz.

Lehető-e a neveléstan?

A nevelés lehetőségével tulajdonképen a nevelés elmélete lehetőségének kérdése is látszólag eldőlt. A nevelés művészetét csak rendszeresíteni kell!

Ez azonban nem oly egyszerű.

A nevelés ugyanis nem egyszer csakis az alkalom szerint igazodik el, a hasznosra, a boldogulásra irányulhat. Ez esetben a nevelés kiszámíthatlan, a körülményektől függ s lényegileg egy már létező praxisnak codificálása. Nyerhetünk így szabályok gyűjteményét, a melyben azonban a tudománynak lelke nincsen meg, nincs meg az a priori jellem, a szükségszerűségnek és az általános érvényűnek követelménye.

Ezért is a nevelés lehetősége még nem kezeskedik a nevelés-*tan* lehetőségéről. A körülményekhez alkalmazkodó nevelés, vagyis — a mint azt Kant nevezi — a *mechanikus* nevelés helyébe a *judiciosus* nevelésnek kell lépnie, oly nevelésnek, a mely az ember rendeltetését, eszméjét czélként tisztán állítja maga elé *mint czélt* s ezután tervszerűleg e czél felé irányítja az összes nevelői munkásságot. Csak így válik a nevelés nem utánzássá, hanem studiummá; csakis ezen szükségszerű, általános elemnek központi szervező ténykedésével tudománynyá (14. p.).

Igaz, hogy éppen ez nem egyszerű dolog. A nevelés elméletének tervezése egyelőre csak dicső eszmény. De Kant szerint nem baj, ha emez eszményt nem valósíthatjuk meg azonnal. „Az eszme még nem chimaera, sem nem csak merő álomkép, ha annak megvalósítása ellen akadályok gördülnek". „Hisz az eszme éppen egy oly tökélynek fogalma, a melylyel a tapasztalatban még nem találkozunk". De csak helyes legyen az eszme: ez esetben minden akadály daczára is meg fog valósulni (8. p.).

A gyakorlati követelmények, ha feltétlenek, nem lehetetlenek.

Ily eszme mellett *lehetséges* a neveléstan is.

Kant e kérdésnél is a lehetőségnél tovább megy. Nemcsak lehetséges a neveléstan, a nevelés ügyességének tudományos és nemcsak mechanikus gyakorlása, mert csakis ez kezeskedik arról,

hogy e téren is kizárjuk a véletlent, annak t. i. lehetőségét, hogy egy nemzedék lerontsa azt, a mit az előző már fölépített. Csak a nevelés tudományában birjuk a nevelés ügyessége folytonos, fokozatos fejlődésének kezességét (14. p.).

Kantnak a neveléstan lehetőségére vonatkozó kérdése, valamint annak megoldása lényegében talál azon gondolatokkal, a melyek őt korszakalkotólag foglalkoztatták akkor, a midőn ő *általában a tudomány* lehetőségének kérdésével és ennek megoldásával foglalkozó „Kritik der reinen Vernunft" főművét írta.

Amott a történeti helyzetből, az empirismus, a rationalismus és skepticismus birálatából, tehát a tudományos kutatás állapotából indult ki, hogy felvegye s ezután megoldja a problemát: itt Kant a neveléstudomány történeti helyzetét nem érinti, hanem csakis a nevelés állapotát, mint eudaemonistikust s ezért mint olyant, a melyből állandó jellegü nevelést s így tudományos neveléstant sem lehet építeni, elitéli. Sajnáljuk, hogy korának neveléstudományát nem vette tekintetbe. Utalhatott volna ugyanis a philosophiával egészen párhuzamosan haladó neveléstani irányzatokra: Montaigne és Locke empirismusára, Rosseau, Francke és Basedow rationalismusára; mindegyiknek dogmatismusára, valamint eudaemonismusára, alsóbb vagy magasabb rendü utilitarismusára; kimutathatta volna, hogy e szerzők éppen dogmatismusok miatt nemcsak egymással, hanem önmagukkal jutottak ellenkezésbe s igy a nevelés terén is skepticismusra.[1]

Kant nem helyezi be az ő nevelési elméletét a nevelési elméletek történetébe. Hisz történeti jelentőségét a tudomány

[1] Rousseau és Francke legmerevebben egymással ellentétes elméletein belül létező ellentmondások különösen szembetűnők. *Francke* szerint természeténél fogva rossz az ember s igy a világ is és mégis eszközként épp ezen világ hatol be iskoláiba; az embert szentté akarja tenni s épp a szentet teszi köznapivá; Istenre számít mindenben s éppen Istent mondja kiszámithatatlannak, esetlegesen csudásan működőnek. Istenre viszen mindent vissza s mégis az emberi felügyeletre és a tanítás módszerére fektet oly nagy súlyt.

Rousseau szerint természeténél fogva az ember jó, de az emberek rosszak; általános embert akar nevelni, de ellensége a köznevelésnek; a családot dicséri, de nemcsak saját gyermekeit, hanem Emilt is kiragadja a családból; erkölcsi pathos hatja át iratait, de nem hat ez ki az életre.

történetében a tiszta ész kritikája fényesen kimutatta. Itt csakis épp úgy, mint a gyakorlati ész kritikájában állást foglal a létező eudaemonistikus nevelési gyakorlattal s azzal mint teljesen ingatag alappal szemben utal ama maradandó, változhatlan és feltétlen erejű észtörvényre, a mely mint szervező elv magát a nevelési elméletet is rendszerré, tudománynyá alakítja. Ezen a priori elem irányítja a nevelés anyagának tapasztalati synthesisét. Egyeznek tehát a nevelés tudománya szükségességéről mondottak Kant alapvető fejtegetéseivel.

Kant neveléstanának felosztása.

Igaz az, hogy különböző felosztásokkal találkozunk. A felosztások mindegyike igen érdekes; mindegyike megfelel a Kant alapvető gondolatainak, csakhogy az egyik inkább a *történeti fejlődést*, a másik pedig a Kanti *alapelvet* tartja szeme előtt. Ellenkezésben egyik sincs a másikkal.

A történeti fejlődéshez alkalmazkodó beosztásokat Kant e müve szerint inkább bevezetőileg, alkalmilag adta. Világosan megmondta mindegyik felosztásnál azt, hogy mit kíván az egyes részekben kifejteni: de behatóbban csak az alapelvet követő felosztást tárgyalja.

Mi is ily sorrendben adjuk e különböző beosztásokat.

A) 1—7. p.

Az első beosztás az embert a *csecsemő* (Säugling), a *növendék* (Zögling), a *tanoncz* (Lehrling) szempontjából teszi a nevelés tárgyává, úgy hogy szól:

I. *a növendék gondozásáról* (Wartung), ellátásáról (Verpflegung), eltartásáról (Unterhaltung).

A gondozás különösen arra irányul, hogy a gyermek ne okozzon magamagának valami kárt.

II. *a növendék fegyelmezéséről* (Disciplin-Zucht). Ezen fokozaton más ember *esze* akadályozza meg azt, hogy a növendék az ő rendeltetéséről letérjen. Ezen fokozaton küzdünk az emberben létező vadság, az emberben létező állat ellen. Az állatiság emberiséggé váljon. *Negativ* tehát a nevelői munkásság.

III. *a növendék kioktatásáról* (Unterweisung). Ezen munkásság *positiv*, a mennyiben a már fegyelmezett embert az emberiség kulturkincsével kivánja megismertetni s igy a nyers embert *cultiválni*. A még nem disciplinált egyén = vad; a még nem cultivált egyén = nyers. Nagyobb baj a fegyelmezés elmulasztása, mivel a megállapodott vadság ellen hiába küzdünk; mig ellenben a cultura hiányait, a nyerseséget pótolni, javítani lehet.

Kant e két utóbbi részt, a fegyelmezést és a kioktatást a *müveltség* (Bildung) 6. p. fogalma alá helyezi, úgy hogy ő e felosztás szerint két részben kiván a neveléssel foglalkozni.

E felosztásnál feltűnik, hogy a testtel s a test gondozásával egy külön részben foglalkozik, holott elmélete tulajdonképeni czélját, a moralisálást külön nem is tárgyalja.

Kant ezen felosztása csakis az empirikus én képzésével foglalkozik, de elméletének szentélyébe nem vezet.

B) 21. p.

Átmeneti jelleggel bír a 21. p. alátt közölt Kanti felosztás, a mennyiben a physikai, testi nevelést egészen elhagyja, de másrészt a kioktatáshoz hozzáveszi az oktatás közölt anyagában való *gyakorlást*; e kettőt a müveltség alá helyezi, a physikai helyébe pedig, megtartva ugyan a Versorgung szavát, a disciplinát teszi. E szerint a felosztás a következő:

A neveléstan feloszlik I. a gondozásra (Versorgung), mely *negativ* munkásság, hibákat, bajokat távoltartó; ezért is egybeesik a *disciplinával;*

II. müvelésre (Bildung), mely *positiv* munkásság: 1. kioktatás (Unterweisung), 2. útmutatás (Anführung), hogy a tanultat mikép lehet az életben alkalmazni.

E kettős munkásság elkülönítése kifejezést nyer az informatori tanítói, másrészt a Hofmeister-i nevelői, vezetői-mentori állásban. Nevel mind a kettő, de az első az *iskola* számára, a másik az *élet* számára.

A haladás ezen felosztásnál abban rejlik, hogy a fegyelmezés nem kerül a *müvelés* (Bildung) fogalma alá, hanem tisztán az érzéki emberre „a törvényektől önmagát függetlenítő *vad* emberre“ vonatkozik, a kivel éreztetni kell a törvény kényszerítő

erejét, s kit e törvénynek alá kell vetni. Korán kell e fegyelmezést kezdeni, mivel ha a gyermek megerősödik ezen érzéki szabadságban: hiábavaló; minden fegyelmezés, megtartja egész életében a vadságnak bizonyos fokát. Rousseau természeti állapota tehát Kant szerint a vadságnak, az állatiasságnak állapota, mely még nem küzdötte fel magát az emberiességre.

A haladás egy másik oldala pedig abban jelentkezik, hogy a műveltséget nemcsak a még megmaradó kioktatásban, tanításban, hanem ennek *megfelelő viselkedésben*, tehát a maximák szerinti életben; a cultura birtoka mellett tehát a Hofmeister-i, a társaság és társadalom igényeinek megfelelő életmódban látja. *Cultura és Civilisatio* tehát ama positiv kincsek, a melyekkel a nevelés megajándékozza a növendéket (geschickt und gesittet) (17. p.). *Dressura* mindaz, a mi a fegyelmezéssel összefügg. Mechanikus gépi munkásság, mint minőt a kutya és a ló idomításánál használunk, elégséges a fegyelmezéshez, a haszon, a kár mozgató rugóit használjuk fel; ellenben judiciosus munkásság szükséges a cultura és a civilisatio közléséhez; felvilágosultság a munkásság jelleme, a melyhez szükséges, hogy az ifjú gondolkozni és elvek alapján cselekedni tanuljon (19. p.).

Az ily irányú nevelés nemcsak művészet, a mely az utánzást tartja szem előtt, hanem tudomány is (14. p.). A nevelés mint ily tudomány nem nézi csak a multat, a létezőt, hanem a jövőbe tekint s azt kivánja, hogy az új nemzedék múlja felül a most létezőt (17. p.). Nem elég a példa; studiummá kell a nevelést tenni s ezen studiummal biztositani a nevelésben a haladást (14. p.).

Az empirikus én körében mozgunk még mindig a neveléstan ezen felosztásaival; de a végső határig eljutottunk egy jobb jövő, egy jobb kor számára való nevelés eszményével.

Az empirikus én határát tényleg átlépi Kant, midőn az ifjú fejlődésében két korszakot különböztet meg; az egyiket, a melyben az ifjú az engedelmesség alatt áll, a midőn ugyanis *kezdet*-ben azért engedelmeskedik s végzi a parancsokat, mivel maga még *nem képes* itélni s csakis *utánoz* (positiv jellegű engedelmesség); később pedig kényszerűségből (negativ jellegű engedelmesség), mivel más akaratának teljesítésétől függnek élvezetei, bár belátása, itélete ama parancsolattal ellenkezik. A másik kor-

szakban az ifjú már gondolkozhatik, fontolgathatja a mellette és ellene szóló érveket (überlegen), *élhet szabadságával*, de a törvény határai közt (27. 28. p.). A legalitás nehezedik még a cselekvésre; de a cselekvés lelke már felszabadult s az empirikus én határaiból felszállott az intelligibilis énnek magaslataira.

Mindezen eddig kifejtett mozzanatokat felkarolja Kant azon felosztása, a melylyel találkozunk.

C) a 18-dik pont alatt.

A neveléstan négy részre oszlik az emberre irányult különböző nevelői ténykedés alapján.

Az ember I. disciplinálandó, fegyelmezendő, II. cultiválandó, oktatandó, III. legyen okos, IV. moralizálandó, legyen erkölcsi lénynyé.

ad I. A fegyelmezés az állatra irányul, hogy az ne legyen az embernek ártalmára, sem az illetőnek, sem a társadalomnak kárára. „Csakis a vadság fékezése a fegyelem".

ad II. A *kultura* alá tartozik az *oktatás* (Belehrung) és az *utbaigazítás* (Unterweisung): az egyik az ismeretre, a másik az ügyességre vonatkozik és pedig olyanra, a mely nincs tekintettel egy *bizonyos* czélra, tehát nincs tekintettel a szak, hanem igenis az általános műveltségre (írás, olvasás, zene).

ad III. Az **okosság** (Klug) a társadalomba való illeszkedést kivánja, úgy hogy ez által az illető kedveltté és befolyásossá váljon. Ezen okossághoz tartozik a társadalmi formákban, az illem szabályaiban való otthonosság, mind az, a mit civilisáltság alatt értünk. Okos tehát az, a ki mindent az ok szempontjából fog fel, s igy minden embert is a maga czéljaira felhasznál, azon okokat hozva természetes mozgásba, a melyek az illetőre hatnak. A divat, a korszellem e téren hatalom, miért is korszakok szerint más és más alakja lesz ezen civilisáltságnak.

Ezen fokozaton az egyesnek sajátos czéljai vannak, de czéljai elérésében alkalmazkodik környezetéhez, de nem azért, hogy annak hódoljon, hanem hogy azt felhasználja saját czéljaira. A szabadság formalis szempontból tehát már megvan; de még nem az igaz szabadság.

ad IV. Még csak ezen fokozaton érvényesül a szabadság

tartalmi szempontból is. Ugyanis az a lényeges, hogy az ember oly érzületet nyerjen, a mely csak a jó czélt választja. A jó czéloknak Kant egészen ethikai alapművének szellemében azokat nevezi, „a melyeket *szükségszerűleg mindenki* helyesel, s melyeket *ugyanazon időben mindenki* tűzhet ki czélul maga elé" (18. p.).

Ezzel lépett be Kant az *intelligibilis énnek* körébe. Ezen kört is tudatosan lefoglalja a *nevelés* számára. Úgy látszik egy ideig habozott Kant, hogy ezen erkölcsi érettséggel nem lép-e ki az ember a *nevelés* köréből. A lelkész hatáskörébe utalta a moralisálást. Most azonban ezt is a nevelés számára foglalja le s nem bízza ezt a lelkészre. Fontosnak tartja ugyanis Kant, hogy a gyermek már lehetőleg korán *utálja meg a vétket*, s utálattal forduljon el attól azért, mivel utálatos; s nem azért, mivel az Isten tiltja meg. Maga az Isten, mint a legszentebb lény is csak a jót akarja; miért is azt akarja, hogy az erényt az erény kedvéért és nem Isten kedvéért cselekedjük.

Ismeri azonban Kant a világot; miért is tudja azt, hogy ma még nem élünk a moralisálás, hanem a disciplina, cultura, a civilisatio álláspontján. Ezzel függ össze, hogy az államok boldogságával növekszik a baj is. Rousseau sajátos nézetével érintkezik Kantnak e gondolata, de csak látszólag. Kant elismeri ugyanis, hogy a cultura és civilisatio az államban a mások felhasználásával, kihasználásával csakis növeszti a bajt; de Kant nem azt kívánja, hogy az ember visszalépjen az állati fokozatra, hanem ellenkezőleg, legyen igaz ember, erkölcsös és bölcs lény. „Boldoggá az embert csakis úgy tehetjük, ha azt erkölcsössé és bölcscsé tesszük (19. p.).

Az *érzékiség* és az *észszerűség* az a két tengely, a mely körül mozog Kant gondolkozása s nevezetesen erkölcsi világnézete is. Nevelési elméletének felosztása is akkor felel meg teljesen világnézetének, ha szintén ezen két alapra helyezkedik.

Ezt teszi is Kant azon felosztásában, a melyet a 31-ik ponttól kezdve a munka végeig a 113. p.-ig közelebb és pedig részletezve kifejt.

Figyelembe veendő, hogy ezen felosztás immár nem a nevelést, hanem a *neveléstant* részletezi.

D) a 31—113. p.

A neveléstan, a paedagogika két részre oszlik, melyek közül az első A), a physikai, a második B), a praktikai avagy moralis nevelésről szól.

Míg az első az embert physikai, *feltételezett oldaláról* veszi tekintetbe, th. nézi az *empirikus ént*; addig a másik annak feltétlen lényegére, a szabadságra irányul. Kant azt nevezi ugyanis practikusnak, „a minek vonatkozása van a *szabadságra*" (31. p.), a mi ennek következtében a *személyiség* létesülését czélozza, azt ugyanis, hogy létesüljön egy szabad, cselekvő lény, a ki a fentartására szükséges *ügyességeket* megszerzi, s így *egyéni* értékkel bír; a ki továbbá a *társadalomnak tagja*, abba épp úgy beilleszkedik, a mint azt czéljaira felhasználja s így *társadalmi* értékkel bír; s ki végre az egész *emberi nem* szempontjából, th. az ész lényegisége, moralitása szempontjából bír értékkel (31. és 32. p.). B) A gyakorlati nevelés ezért is 3 részben folyik le.

I. a scholastikus mechanikus képzésben, mely az *ügyességekre* tekint, s *didaktikai* képzésnek is nevezhető, a melyet végez az *Informator*; s mely képzettség, mely ügyességek alapján az egyes czéljait eléri, s így *individualis értékkel* bír; Itt az egyes: individuum.

II. *a pragmatikai* képzésben, mely az *okokra* tekint, s ezeket használva fel *okos*-nak bizonyul. Erre vezet a *Hofmeister*. Ezen okosság alapján épp úgy betaglalódik az egyes a társadalomba, mint felhasználja a társadalmat saját czéljaira: s így *nyilvános, közértéket nyer*; itt az egyes: polgár.

III. a moralis képzésben, mely az *észre*, az eszmére tekint és az ész törvényeire; ezért is *szabad*; s a minek alapján az **egész emberi** *nem* szempontjából bír értékkel; itt az egyes: *ember*.

Ezen felsorolt fokozatok egészében *egymásutániságot* is jeleznek; a mennyiben az első az ügyességre vezető scholasticomechanikus képzés. Az okosság ugyanis már is feltételezi az ügyességet, a melynek éppen felhasználásában, jó értékesítésében rejlik az okosság. A moralis képzés az utolsó, a mennyiben itt *belátott* elvekről van szó; de támaszkodik egyszersmind a józan emberi értelemre (auf den gemeinen Menschenverstand) s ezért már az első fokozaton is, söt még a physikai nevelés fokozatán is figye-

lembe veendő. Nélküle könnyen gyökereznek meg oly hibák, a melyek ellen hiába küzd később a nevelés művészete (33 p.).

(Lehetetlen észre nem vennünk ezen gyakorlati nevelésnek rokonságát Herbart Zucht-jával, a mely szintén a positiv irányú erkölcsi nevelés összességét foglalja magában.)

A) A *physikai nevelést* 2 részben tárgyalja. Az I. rész *a test* ápolására és táplálására vonatkozik, a II. a kedély képzésére (Gemüthsbildung).

ad I. A test táplálásával és ápolásával vagyis egyszóval a növeléssel Locke-Rosseau szellemében behatóan a 34—46. p.-ban foglalkozik Kant. Feltünőbb tételei: „A hideghez való szoktatás erőssé teszi az embert" (38. p.). A pelenkás skatulya alkalmazása mellett foglal állást (39. p.). A bölcsőben való hintázást ellenzi. „A kiabálás a gyermeknek javára szolgál" (40. p.). Ellensége a járó-szalagnak, valamint a járó támasztó-kocsinak. Minél több eszközökhöz szokunk, annál inkább jut az ember függésbe a szerszámoktól (41. p.). Rousseaui érthetetlen visszhang, midőn Kant is arról beszél, hogy a gyermek magától tanuljon írni (42. p.). Szószólója a keményítés és az edzésnek, de okkal, móddal (43. p.). Ellenzi a szoktatást: „Minél többhöz szokunk, annál kevésbbé szabad, és független az ember" (44. p.). Ezért azonban mégis a gyermeknek rendes időben való alvása és étkezése mellett szól (45. p.).

ad II. Fontosabb nevelési szempontból a *kedély képzése*, mely lehet A) *negativ* vagyis *disciplina* és B) *positiv* v. *kultura*. Kant a *disciplina*, a fegyelmezés alatt: 1. a fegyelmezésnek általános követelményeit, 2. a fegyelmezést, vonatkozással a kedv és kedvetlenségre, 3. a fegyelmezést, vonatkozással az akarásra adja.

ad 1. A negativ természetű disciplinának *általános követelményei* egyrészt annak zsarnoki, másrészt majomszeretetszerű alkalmazása ellen irányulnak.

a) ne legyen a fegyelmezés zsarnoki;

α) ne *kivánjon szolgai engedelmességet*, hanem érezze a gyermek, hogy miudaddig szabad, míg másnak szabadságát meg nem sérti (47. p.). Ezért is

β) ne *tagadjon meg mindent* a nevelő a gyermektől; de a mit egyszer megtagadott: azt ne vonja vissza. A szivesen

kértet nevezetesen adja meg; de nem azt, a mit a gyermek sírással akar kierőszakolni (47. p.).

γ) ne leljen *örömöt* a gyermek akaratának megtörésében, a szolgai engedelmesség *tüntetésében* (47. p.). *Végzetes* ez, különösen akkor, ha megengedtük azt, hogy előbb a gyermek zsarnokoskodjék sírásával, ha tehát előzőleg rontottuk el a gyermeknek akaratát. Ez esetben csakis tettetésre, hazugságra vezetjük (pl. ha elverjük, kezet csókol) a gyermeket (48. p.). Az akaratmegtörés akkor viendő véghez, a midőn az még gyönge (48. p. és 51. p.).

δ) ne gáncsoskodjék folytonosan a gyermeken, mivel így a gyermeket csak elijeszti magától, s üzi azt a cselédség karjaiba (49. p.).

b) ne legyen a fegyelmezés túlenyhe, majomszeretetszerüen kedveskedő, enyelgő, mert ez esetben a gyermek kihasználja a helyzetet s a nevelővel szemben szemtelen lesz (50. p.). Sajátságos, hogy az alsóbb társadalmi osztályokban ily elkényeztetéssel leginkább találkozunk (51. p.).

ad 2. A fegyelmezés, vonatkozással az *érzelemképzésre* vagyis a kedv és kedvetlenség érzelmeire a fegyelmezés szellemének megfelelően csakis *negativ* lehet, s a nevelőtől közelebb azt kivánja,

a) hogy ne kényeztesse el a növendéket, ne puhítsa el, ne legyen tekintettel a növendék kedvérzeteire, hanem ellenkezőleg keményítse meg, szoktassa nehezebb megerőltetéssel járó munkához;

b) ne türje meg az ínyenczeskedést, az étkezésben való válogatást, valamint a falánkságot (52. p.);

c) ne akarja növendékét a türelemben gyakorolni, mivel csak *igazi bajban* van a türelemnek értelme, s abban is csak akkor, ha annak alapja nem a reménytelenség, hanem a bizalom. Még a physikai bajban, a betegségben is gyógyító hatása van a bizalmon nyugvó türelemnek (53. p.);

ad 3. A fegyelmezés vonatkozással az *akaratképzésre* a nevelőtől megkivánja azt,

a) hogy ne akarja növendékének *akaratát megtörni*, hanem csakis hajlékonynyá tenni, úgy hogy ezen hajlékony akarat alka-

lomadtával a természetes akadályoknak engedhessen;[1] a mi azonban nem ellenkezik azzal, hogy kezdetben a gyermektől vak engedelmességet ne követeljünk (54. p.);

b) hogy ne engedje meg viszont azt sem, hogy a gyermek akár sírással és kiabálással, akár pedig szép szóval bármit is kierőszakoljon (54. 55. p.);

c) hogy fölényének éreztetése czéljából ne tagadjon meg mindent a gyermektől.[2] A megtagadásnak legyen oka, akár az is, hogy oly gyermeknek kedvéért, ki a nevelőnek vagy másnak kedvéért mitsem tesz, szintén nem lehet akarata teljesítésével kedveskedni (55. 56. p.). Az, a mit a nevelő a növendéktől megtagad, visszavonhatlan legyen (55. p.

B) A physicai szempontból kezelendő *kedélyképzésnek* positiv részét a *kultura képezi*, a mely a természeti ügyességek művelésében és gyakorlásában áll, s a melyre a gyermek vagy informatio útján vagy magától jut el (58. p.).

A cultura vonatkozhatik közelebb vagy *a*) a testre, vagy *b*) a lélekre.

ad a) A *test cultiválása* is vagy α) *magában* vagy β) tekintettel a *társaságra* eszközlendő.

α) A testet magában véve cultiváljuk, ha azt 1. lehetőleg *önállósítjuk*, nevezetesen az által, hogy *a külső eszközöktől függetlenítjük*. Így pl. nem használunk a gyermek menési gyakorlatainál vezető-szalagot, vagy kocsit, a távolság kimérésénél kötelet, a napszak meghatározásánál órát, sem az égtáj meghatározásánál irányttt (nap és csillag állása) stb. (58. p.);

2. ha önállósítása érdekében izmait és érzékeit lehetőleg gyakoroljuk: *izmait* mászás, futás (versenyfutás), ugrás, hajigálás (távolba, czélba), magasságban, keskeny ösvényen való járás a gymnastika útján (59. p.); *érzékeit* szintén különösen az érzékeket fejlesztő játékok útján (labda, czéldobás, bekötősdi (Blinde Kuh), sárkányeresztés (60. 61. p.);[3]

[1] „Brechung des Willens bringt eine sclavische Denkungsart, natürlicher Widerstand dagegen Lenksamkeit zuwege" (56. p.).

[2] Kinder werden *ver*-zogen, wenn man ihren Willen erfüllt und ganz *falsch* erzogen, wenn man ihren Willen und ihren Wünschen gerade entgegenhandelt (55. p.).

[3] Az izomerősítők közé a művészi tánczot, mint a gyermekek számára korainak feltünőt nem sorolja (59. p.). A gymnastikától pedig

3. ha a játék útján is edzésre, élvezetek lemondására s másrészt czélszerű foglalkozásra szoktatjuk (62. p.); [1]

β) A testnek culturája tekintettel *a társaságra* igen könnyen végletekbe eshet, a mennyiben a gyermeket kiméletlen vagy pedig hizelgő magaviseletre vezetheti. Ezen végletek elkerülése végett

1. nem szabad elrontani a gyermeket úgynevezet illemszabályok tanításával, a melyek őt majd félőssé, majd pedig önhitté tehetik;

2. természetes őszinte és nyilt magaviseletre kell szoktatni [2] (62.). Igen szépen magyarázza ezt: „zutraulich, aber nicht zudringlich; freimütig aber nicht dummdreist" (62.).

B) *A lélek culturája*, mint az empirikus énnek culturája szintén physikai szempont alá helyezhető. A szabad lélek képzését, a mint föntebb láttuk volt, a moralis képzés czélozza. A moralis képzés, mint a szabadságra való képzés a lélek sajátos észtermészetén alapul, s külső hatás alatt nem áll; míg az empirikus léleknek a képzése a lelket meghatározza, vagy úgy, hogy attól távol tarthat hatásokat, vagy pedig úgy, hogy a lelket mesterséges módon kívülről jövő hatásokkal létében gyarapithatja. Ezen távoltartás és hozzáadás engedi meg azt, hogy a lélek ezen képzését physikainak nevezzük. A léleknek moralis és physikai képzése közt a különbözőséget megvilágítja azon tény, „hogy valaki physikailag nagyon is cultivált lehet; lehet hogy valakinek szelleme nagyon is művelt: s ennek daczára moralis szempontból rosszul cultivált, rossz teremtmény lehet (63. p.)

Ezen empirikus lélek cultiválása *foglalkoztatás* útján eszközöltetik, a mely foglalkozás

azt kivánja, hogy az lehetőleg alkalmazkodjék a természethez s nevezetesen távol legyen a csináltságtól, az erőltetettségtől (Ziererei) (62. p.).

[1] Kant e helyen szószólója a czélért való játéknak, a mi a játéknak önczélú jellemével, a melyet ugyancsak Kant a 66. p. elismer, ellenkezik.

[2] Es kann eher aus einem muntern Knaben ein guter Mann werden, als aus einem naseweisen, klugthuenden Burschen . . . Nichts ist lächerlicher als altkluge Sittsamkeit oder naseweiser Eigendünckel des Kindes (62. p.).

α) a maga *általánosságában*, tekintet nélkül az egyes lelki irányokra állhat vagy *játékból*, vagy *munkából*; lehet tehát vagy *szabad*, vagy *scholastikus* (64. p.).

A *játék*, ezen szabad foglalkozás a gyermek természetének felel meg leginkább, ezért is ez az első, mely magában véve kellemes s önczélú, melybe még a férfiú is önfeledten, időt nem számolva, elmerülhet.[1]

A *munka* nem oly természetes foglalkozása a gyermeknek. Az ember a lustálkodásra hajlik, s minél többet henyél, annál nehezebben határozza el magát a munkára (65. p.). Mégis kénytelen az ember dolgozni Az ember az egyetlen állat, a kinek dolgoznia kell (67. p). Már az életfentartás is arra *kényszeríti*, de végre az unalom elkerülése is szükségszerüve teszi a munkát; még csak a munka után esik jól a pihenés (67. p.). Ezen *kényszer* szempontja különbözteti meg lényegileg a munkaszerü foglalkozást a játékszerütől. Ezért is értjük, hogy a munkát lehetőleg rövid idő alatt egy határozott kivülötte létező czél érdekében végezzük; míg a játék annál jobb, minél tovább tart s minél inkább megfeledkezünk minden más czélról (64. p.).

A kettőt egybevegyiteni, a munkát játékszerüvé tenni ezért is a munkának épp úgy, mint a játéknak természetével ellenkezik. Legyen a gyermeknek üdülési órája, de tanuljon meg dolgozni is (65. 67., p.). Mivel a munka ez emberre nézve nemcsak kényszerü, hanem szükségszerü valami: ezért is munkához kell a gyermeket szoktatni és pedig az iskolában, a mely kényszerüleg ruházza fel az embert culturával (67.).[2]

β) A lélek cultiválása foglalkoztatás útján irányulhat azonban az egyes *lelkierők* képzésére is (Kant Gemüthkräfte kedélyi erőkről szól) (68. p.).

A lelkierők képzése lehet ismét *általános*, mely általában

[1] A kártyajátékba való elmerülést, abban való élvezetet Kant csak úgy tudja megérteni, hogy az ember nagyon soká gyermek marad. Szellemesen jegyzi meg: Nicht dass die Erwachsenen gerade auf dem Stocke reiten, aber sie reiten doch auf andern Steckenpferden (66. p.).

[2] A kényszerüség fogalmával nem kivánja Kant szolgaiságnak combinálását. Zwangmässig muss die Erziehung sein, aber sklawisch darf sie desshalb nicht sein (67. p.).

a lelkierők képzésére irányul; de lehet *különös*, mely az egyes lelkierők képzését czélozza (72. p.).

aa) Az *általános* képzésnek feladata a lelki erőknek erősítése, tökéletesbítése, ügyesítése és pedig gyakorlás és disciplinálás alapján, tekintet nélkül a maximákra. A növendék ezen physikai képzésnél passiv[1] (72. p.). Ezen képzés általános szabályai:

1. legyen ezen képzés folytonos (tehát ne szüneteljen),

2. legyen mindég a felső erőkre irányuló,

3. ne különítse el az egyes erőket egymástól (68. p.).

bb) A *különös* képzés a lélek egyes erőinek képzésére vonatkozik. Ezen erők lehetnek *alsóbb*- és *magasabb*rendűek.

I. Az *alsóbbrendűekhez* tartoznak: az érzékek, a képzelő erő, a figyelem, az emlékező erő, a combináló erő (Witz) (68. és 73. p.).

1. Az *érzékek* képzéséről közelebb nem beszél Kant.

2. A *képzelő erőnek* táplálását Kant szükségtelennek tartja, minthogy ez a gyermeknél úgy is igen nagy. Nem a táplálás, hanem a képzelő erőnek fegyelmezése és szabályozása szükséges. Eszközt lát erre nevezetesen a geographiának azon tanításában, mely a térképben várost, erdőt, folyót stb. lát, s mindezt állatokkal, növényekkel benépesíti, s végre eseményekkel, a történettel élénkíti (73. p.).

3. A *figyelem* erősítése közvetlenül nem eszközölhető, hanem csakis általában a lelki erők erősítése útján. Nem abban áll a figyelem ereje, hogy mereven egy tárgyra szegződik, hanem azon hajlékonyságon, a mely képes concentráltan egy tárgyról a másikra áttérni. A figyelem ellentéte a szórakozottság, a mely minden nevelés ellensége (73. p.).

4. A figyelmen alapul formalisan az *emlékező erő* (memoria) (73. p.); materialis alapja a memoriának pedig az *érzékelés*, a melynek utján jutnak be az egyes tárgyak lelkünkbe, s megtartva, a memoria tárgyait képezik (69. p.).

Magában véve az emlékező erőnek, valamint a lélek felsorolt alsóbb erőinek értéke nincs. Csak az anyaghordó sze-

[1] Ezzel szembesíti Kant e helyen is a moralis képzést, a melyre majd később térünk.

[illegible] emlékező erővel birnak ugyan, de ítélésre nem (68. [illegible]). Szükségesek az ily egyének is, de csak mások [illegible] eszközül, szolgáik szerepét.[1]

Az emlékezőtehetség művelésénél ezért is mindig tekintettel kell lenni a szellemi élet erőire; s ezzel összefüggésben csakis oly anyaggal kell foglalkoztatni az emlékezetet, a melynek *értékét* felismerhetik, a melyet magához az élethez vonatkoztatásba hozhatnak (69. [illegible]). A mulóértékű sokféle, mely lelkünkön csak átfut, a melyet emlékezetünk meg nem őriz, mint pl. a regények táplálja [illegible], a szétszórottságot, a tanulás ellenségét táplálja (69. [illegible]).

Az emlékező erő művelésének eme criteriumait szem előtt tartva, elvül ugyan Kant a teljesen értelemnélküli, mintegy önállósított emlékezet és annak gyakorlását; de távol áll attól, hogy az emlékezet és az azzal járó szellemi mechanismust kizárná az okszerű tanulás. Nyelv tanulásánál, ha azt nem tanuljuk ex usu, célszerűbbnek tartja a szavakat mechanikus emlékezése: de téves volna azon nagyon mulatni. Csakis oly szavakat kell ugyanis emlékezni, a melyeket az olvasmányoknál felhasználhatunk (69. [illegible]). A földrajzi tanulásnak sikerét is biztosítja a földrajzi ismeretek bizonyos fokú mechanismus; a történet tanulásánál is szükséznek tartani Kant, ha ott nem csak történeti tabellákban akar a tanuló a történeti ismereteknek mechanismusát[2] (69. [illegible]). De mint a legegyszerűbb szellemi műveleteknél is — ha csak lehet — összefüggésbe kell hozni a mechanisaló, emlékező munkát szellemi munkálkodással. *Felhasználásokhoz* kell fűzni az azokban előfordulók szavak emlékezését; az olvasás és írás pedig nem holtszerű szórakozás, hanem mindig fejlődő munka legyen.[3]

[1] Ezen tehetségekről, anyaggyűjtőkről és anyagtartókról mondja Kant valahol: „Auch sollte Lucinen des Parnassus sind nöthig, die wenn sie gleich selbst nichts Geschmackvolles leisten können, doch Materialien herbeischleppen, damit Andere etwas Gutes daraus zustande bringen können (68. [illegible]).

Az ilyen szellemi élvezetekre csakis dícsérő szó: Witz gibt hauptsächlich Alles, wenn die Urtheilskraft nicht hinzu kommt (68. [illegible]).

[2] Kant e helyen különben a szóban tanulásra utalhatott volna a szavakban arra, hogy az egyszerűbb mechanismusoknak birtoka nélkül nincsen haladás.

[3] „Lesen (das Lesen) aber muss aus dem Kopfe geschehen werden und nicht durch das Buchstabieren" (70. [illegible]).

A nyelveket előbb hallás s még csak azután lehet olvasás útján tanulni (70. p.).

A gépiesnek, az érzéki szemléletnek esemény útján való szellemesítésével és emberiesítésével függ össze a közlendő tantárgyak sorrendje is. Érzékiből, szemléletből kell kiindulni s lassankint halad a tanítás események közlése útján a szellemiek körébe. A legelemibb, leginkább a memoriával összegfüggő olvasás, írástanítás után fordul a tanító az Orbis pictus szemléltető képeskönyvhöz, hogy ez után a természetrajzra, nevezetesen a növény- és ásványtanra térjen át. A szemlélet élénkíti a memoriát s a szemlélthez csatlakozó rajz, valamint a modellirozás mélyebbre vési be az emlékezetben pihenő alakokat. A természetrajzzal, nevezetesen a rajzzal és modellirozással hozza Kant kapcsolatba a mathematikát. Ennek felhasználásával fordul a földrajzhoz, melyet mathematikai és physikai szempontból is kiván tárgyalni; a politikust pedig úgy, hogy a jelenből, a közvetlen adottból halad fokozatosan az ókori földrajzig s már most ezen földrajzhoz füzi az ókori történetet (70. p.).

Ezen bemutatott oktatás már nem csak az emlékezetnek szól, hanem különösen a mathesis és a történet útján, az értelemhez, tehát a magasabb lelki erőkhöz is fordul.

Ezen lelki erők fejlődését előkészitjük, ha a gyermeknél a tudást a gyakorlással, a theoriát a praxissal egybekapcsoljuk (Kennen-Können). A mathesis változó *feladataival* leginkább alkalmas ezen combinálásra. A tudást alkalmazzuk továbbá, ha a tudottnak visszaadására, az ismert anyag formájára, esetleg annak előadására is súlyt fektetünk (Beredtheit, Wohlredenheit, Beredsamkeit.); ha figyelmeztetjük már a gyermeket a tudás és a vélemény, a hiedelem közti különbségre; ha végre aesthetikailag is az érzékiek tetszésének köréből felvezetjük a növendéket az *ideák tetszésének* szellemi országába (71. p.).

Ezzel átvezet Kant a magasabbrendü lelki erők képzésére.

II. **A magasabbrendű** erőkhöz tartozik: 1. az értelem, 2. az ítélő erő, 3. az ész. Az erők felsorolása is mutatja, hogy e magasabbrendü lelki erőket (Gemüthskräfte) egyelőre csak theoretikai irányuk szerint taglalja, miért is érthető, hogy ezen így tagolt erőket magasabb *értelmi* erőknek (Obere Verstandeskräfte) is nevezi (74. p.) megkülönböztetésül azoktól, a melyek az aka-

rattal függnek össze s melyekről még a physikai nevelés körén belül is a moralis képzés czime alatt beszél. Mindenesetre világosabb volna ezen rész, ha Kant nemcsak tényleg megtenné ezen különbséget, hanem ezt a különbféleséget a magasabbrendű kedélyi erők felosztásánál is kitenné. Csak a létezőt rendezzük, midőn a magasabbrendű erőket felosztjuk: *értelmi* és *akarati* erőkre; s így szólunk egyenként

a) az *értelmi erők* és

b) az akarati *erők képzéséről.*

Dr. Schneller István.

(Folyt. köv.)

MYSTICISMUS A MODERN IRODALOMBAN.

Mint a hullámsodorta fatörzs a tengeren, úgy zajlik át a XIX. s immár a XX. század irodalmán a mysticismus: hol fent a hullám-hegy legtetején, hol lebukva és egészen elmerülve s egy időre egészen eltünve. Az utóbbi években azonban éppenséggel nem tünt el a szemhatárról, elannyira, hogy némelyeknél az a vélemény kezd túlsúlyra vergődni, mintha az irodalom újjászületése egyedül tőle volna várható.

Ez a hit azonban téves. Téves azért, mert nemcsak azokra az áramlatokra, a melyek az irodalmi hanyatlást hivatvák meggátolni s azt (az irodalmat) a teljes elposványosodástól megmenteni; mondom, nemcsak ezekre az erőkre támaszkodik korunk mysticismusa; sőt ellenkezőleg, a mysticismus csak kisérlet: szemet hunyni az előtt a világ előtt, a melynek jönnie kell és a változások előtt, a melyek már szemünk előtt folynak. E némelynek evangéliuma, a melylyel az emberi tehetetlenséget és tudatlanságot hirdetik, teljesen ráillik arra az osztályra, mely retteg a megsemmisüléstől, de azt feltartóztatni nem áll módjában.

Életbeléptekor a polgári osztály épp oly kevéssé ismer mystikus aspiratiókat, mint nem ismeri az irodalmat, mely azt visszatükrözi. A feudalis társadalmi rend felbomlása halomra dönti mindazokat a viszonylatokat, a melyek azelőtt ember és ember közt fennálltak volt s csakhamar utánnuk dől az a relatio is, a melyben Isten áll az emberhez, legalább többeknek fejében. A világ a felfedezések révén mindinkább megnagyobbodik; a helyett, hogy asztalformájú maradna, mint sokáig hitték, gömbalakú lesz, minek következtében megszünik az össze-vissza való találgatás, alakját illetőleg; szóval megszünik titokzatossága. Az emberek, helyesebben az új castok emberei — polgárság és új nemesség Angliában, kereskedői osztály Hollandiában, udvari nemesség és bureaucratia Franczia országban — hatalmasoknak

és szabadoknak érzik magukat s tegyük hozzá, hogy ez az érzés jól eső, mert az élet nem iga többé, hanem élvezet s vágyaik nőttön-nőnek, a mi szintén a természetben rejlik.

Ezek Shakespeare napjai. Ő összeforrasztja mindazt a hatalmat, fényt, szenvedélyt és dicsőséget, a mit maga körül lát és színpadra viszi az ő páratlan geniejével, a mint látjuk.

De lassan-lassan minden megszokottá vál; az új, rajongó hit dogmákká sülyed s a polgárság, mely előbb vállalkozó és harczias volt, tunya és jámbor lesz. A XVI. század második felétől innen azokban az országokban is megváltozik a társadalmi rend, a melyek absolut bureaucraticus államot képeznek. Az irodalom tányérnyalójává szegődik az udvari fénynek s hamis zománczot nyer. Az emberek élete megszünik intensiv lenni; félnek önnönmaguktól, irtóznak elmélyedni, mert bensejük üres s így mindent a külsőségnek rendelnek alá, mindent a külső látszat kedvéért cselekesznek. Mintha minden, az emberben rejlő olthatatlan vágy a titokteljes iránt, kihalt volna. Ámde a polgárság hatalmas izmainak nyomása alatt az absolutismus korlátai recsegnek; fegyvert keres, hogy magát a kényszerzubbonytól megszabaditsa. Mindazt, a mi nincs ínyére, természetellenesnek mondja; ellenben mindazt, a mi érdekeinek megfelelő, helyesnek és magától értetődőnek. Nagy események kezdik előre vetni árnyékukat; az emberek — mindig az új castok tagjait értve — telve vannak várakozással, reménynyel, önbizalommal.

Mint madárdal a zivatar közeledtére, úgy elhallgat a lant is, ellenben a próza félelmes fegyverré erősül a polgári intelligentia kezében, a ki azzal elég ügyesen tud bánni is. Kivetkőzteti az embert mindabból a typikus tulajdonságaiból, a mit korának társadalmi osztályzata nyomott rá s elnevezi ezt az abstractiót a természet emberének, az ideálnak.

Erre következik a forradalom s ennek az igazi eposznak vihara, legalább Franczia országban, minden költészetnek, minden művészetnek, minden szellemi életnek véget vet: míg a szomszédos országok nyugalma új, addig ismeretlen hangok forrása leszen. S a miben már jó ideje nem gyönyörködhetett a világ: újra hangzik a dal, de nem mesterkélt, nem conventionalis formájában az udvari lant-zengetésnek, hanem lelkesülten és elragadón, megénekelve az új rend (a bourgeosie) ideálját: a valódi embert. Herosuk Shelley. Költészetén, mint az északi tenger

MYSTICISMUS A MODERN IRODALOMBAN.

Mint a hullámsodorta fatörzs a tengeren, úgy zajlik át a XIX. s immár a XX. század irodalmán a mysticismus: hol fent a hullám-hegy legtetején, hol lebukva és egészen elmerülve s egy időre egészen eltünve. Az utóbbi években azonban éppenséggel nem tünt el a szemhatárról, elannyira, hogy némelyeknél az a vélemény kezd túlsúlyra vergődni, mintha az irodalom újjászületése egyedül tőle volna várható.

Ez a hit azonban téves. Téves azért, mert nemcsak azokra az áramlatokra, a melyek az irodalmi hanyatlást hivatvák meggátolni s azt (az irodalmat) a teljes elposványosodástól megmenteni; mondom, nemcsak ezekre az erőkre támaszkodik korunk mysticismusa; sőt ellenkezőleg, a mysticismus csak kisérlet: szemet hunyni az előtt a világ előtt, a melynek jönnie kell és a változások előtt, a melyek már szemünk előtt folynak. E némelynek evangéliuma, a melylyel az emberi tehetetlenséget és tudatlanságot hirdetik, teljesen ráillik arra az osztályra, mely retteg a megsemmisüléstől, de azt feltartóztatni nem áll módjában.

Életbeléptekor a polgári osztály épp oly kevéssé ismer mystikus aspiratiókat, mint nem ismeri az irodalmat, mely azt visszatükrözi. A feudalis társadalmi rend felbomlása halomra dönti mindazokat a viszonylatokat, a melyek azelőtt ember és ember közt fennálltak volt s csakhamar utánnuk dől az a relatio is, a melyben Isten áll az emberhez, legalább többeknek fejében. A világ a felfedezések révén mindinkább megnagyobbodik; a helyett, hogy asztalformájú maradna, mint sokáig hitték, gömbalakú lesz, minek következtében megszünik az össze-vissza való találgatás, alakját illetőleg; szóval megszünik titokzatossága. Az emberek, helyesebben az új castok emberei — polgárság és új nemesség Angliában, kereskedői osztály Hollandiában, udvari nemesség és bureaucratia Francziaországban — hatalmasoknak

élettől s a rég letünt német-római birodalom fényében keresett vigasztalást a jelenért. A romantika csábító csillogásától elvakitva, a lelkek megbarátkozni látszottak azzal a tudattal, hogy üdvüket csak a mysterium homályában kereshetik: igy lön Novalis, egy német költő, előfutója a modern mysticismusnak, a kiben a német polgárság minden reményének teljesedésétől bucsút vesz s boldogságát az *elérhetetlenben* véli feltalálni. „A vágyak és epedések — mondja ő — a lélek szárnyai. Mi érezzük ezeket a szárnyakat, de annyira nem tudjuk őket a valósággal összhangba hozni, hogy révükön biztosan következtethetünk egy túlvilági létre, a hol hatalmas csapásokkal szelhetik majd a nekik megfelelő légkört.“ Novalis olyan szellemi áramlatnak közepette élt, a melyben az emberek azt hitték, hogy tetszésük szerint irányíthatják sorsuk folyását; de ebben a hitükben alaposan csalódtak. Azért mondja törekvésüket hiábavalónak és önbizalmukat czéltalannak, mert olyan valaminek uralma alatt állanak, a mit nem ismernek. „A forradalmár elérte egyensúlyának tetőpontját s félő, hogy a teher a hegy túlsó oldalán legurul. Soha, semmi körülmények között nem fogja magát a tetőn feltartóztathatni, hacsak egy *felsőbb vonzóerő* őt a csúcson fent nem tartja.“ S miután a dolgok állásából olyan természetszerű okra, mely a bonyodalmakból kivezethetne, nem következtethet: természetfeletti erőkhöz fordul s a világ újjászületését vallási forradalomtól várja. „A régi pápai hatalom letünt . . . de a protestantismus is végéhez közeleg s ki tudja, nem fog-e egy új, állandó egyháznak helyt adni?“

Az idealis követelmények felett egy még ismeretlen, meg nem értett erő győzelmet aratott ugyan, de a nemesebben érzők nem tudtak a csalódásokba belenyugodni: igy lettek ennek a kornak legeredetibb és legizmosabb tehetségei utopistákká s a mint apró, mikroskopikus lényecskék milliárdjainak összetett munkájából egész korallszigetek támadnak, úgy kezdettek az új polgári rend korlátai is kibontakozni, össszeállításuk munkája azonban még nem haladt annyira, hogy abból szerkezetükre lehetett volna következtetni. Azért látták az utopisták a nyomort, a mit az előidézett, és iparkodtak okait is kifürkészni, de szemük nem volt elég erős felfedezni azt a fátumszerű *erőt*, a mi ebből a nyomorból fakadva, ezt megsemmisitendő lesz. Nem azért, mert ez az erő — noha ismerték — sokkal mélyebben gyökeredzett, semhogy felismerhették volna; ahhoz pedig nagyon is bátrak

voltak, valami ismeretlentöl és felfoghatatlantól segitséget várni. Ilyeténképen csak egy maradt részükre hátra: önmagukban keresni a kibontakozás lehetőségét s ezt a tömeg előtt megfoghatóvá tenni. Tagadhatatlan, hogy ebben van valami fenséges és óhajuk: általános boldogságot teremteni, magasztos; de végzetükben az volt a tragikus, hogy az egész világot belülről, saját lelkük erejéből akarták mozgásba hozni s hogy velük egyszersmint utopiájuk is sírbaszállt.

A gyöngébb és türelmetlenebb lelkeket, a másodrendü költőket és szónokokat szintén meglegyintette a csalódás szele. Minthogy azonban ezek a kor megismerésében a nagy utopisták mellett messze hátramaradtak, csalódásuk okát sem ismerték fel, következésképen minden újitásra anathemát szórtak, mint a mi a világot úgy sem teheti boldogabbá. Ebben éppen olyan reactionáriusan jártak el, mint a kormányok; mert a mint azoknak minden törekvésük odairányult, hogy a status quo ante-t visszaállitsák: ők is a régi eszmék felújitásával gondolták a világot boldogithatni.

Ez Németországban annyira-mennyire sikerült is, de Franciaországban, a hol a győzelmes bourgeoisie még mindig diadalmámorban élt, a reactio csunya kudarczot vallott, mert itt a democratikus elv mellett más elv épenséggel nem tudott zöld ágra vergődni. Igy lőn, hogy a franczia romantica csak mintegy átmenetet képezett; legfőbb képviselője, Victor Hugo, az *aperçue*-knek ez Aetnája, szakitott ifjúsági kedvtelésével, a Bourbonok dicsőitésével s kapta magát: átcsapott az ellentáborba. S ha bensőleg talán nem is, *látszatra* legalább democrata maradt éltefogytáig. Egy másik nem kevésbbé nagy genieben, Lamartine-ban, egygyéolvadt vallási rajongás és democratikus kaczérkodás, azért az ellentmondás némely, különben remek szép költeményében. Hasonlatainak merészségével egyidőre sikerült a romanticának bizonytalanságát s érzéseinek félszegségét leplezni, de két világ közé ékelve, kénytelen volt a declamatióhoz fordulni, mert az érzelem maga, mihelyt mélyére akart merülni, elgőzölgött. Alfred de Musset, ennek a veszni indult romantikának elsőrendü csillaga maga beismerte ezt, midőn ezekre a szavakra fakadt: „Mikor az igazságra rátaláltam, azt hittem barátom lesz; de mikor megismertem, már el is fordultam tőle“.

*

Ezalatt a társadalom egy pillanatra sem állt meg, hanem szakadatlanul előrehaladt a capitalismus pályáján. Anglia az ipar mezején magának vindicálta a vezérszerepet, a hol, az egy pár lordot kivéve, az összes társadalmi osztályok két castban olvadtak fel: a polgárságban és a proletariatusban. S mint a tüzokádó cratere fölé: úgy hajoltak bátor fölfedezők a társadalmi alakulásnak e véglete fölé, hogy annak mélységeit kifürkészszék s ott lenn a mélyben, a forrongás gyúpontjában, megpillantották azokat az erőket, a melyek a felszinre törve, egykoron a cratert keresztültörni és alakját megváltoztatni fogják. A társadalom revelálta magát s a criticai socialismus alapitói jogosan szólhattak ekkép az emberiséghez: „Ide nézzetek, itt láthatjátok forrását ama társadalomnak, a melyben éltek s a melyben minden *egyes* hajlamának, erényeinek, hibáinak és nézeteinek megfelelően *azzá* lesz, a mivé lennie kell".

De ez még nem volt minden. Mert sokkal inkább, mint bármely más osztálynak azelőtt, a polgárságnak, hogy teljesen érvényesüljön, feltétlen szüksége volt a természet tökéletes ismeretére. S ő ki is aknázta ezt a szükségletet s fáradalmának gyümölcseit nyugodtan élvezheté. A világ a maga teljében *egységesen* terült el szemei előtt. A régi, vallásos megkülönböztetés, a mely *szellemire* és *anyagira* osztotta a mindenséget, lomtárba került s az emberek kezdték belátni, hogy a léleknek, mint olyannak, más szóval: anyaggal való összetétel nélkül existentiája nincs s ha a multban volt, csak *egy* helyen lehetett: az emberi öntudatban. Minthogy pedig a régi vallások éppen ebben a dualismusban bírtak létjogosultságot, ez elesvén, essenek el azok is.

Ámde a vallások sokkal szivósabbnak bizonyultak, mint a materialisták hitték. Nem estek el. Fényes bizonyitékot szolgáltatva ezzel is a mellett a felfogás mellett, mely szerint a létező állapotok befolyása sokkal erősebb lehet minden syllogismusnál, minden phrasisnál. Mert éppen abban az időben, a melyben a természettudományok terén addig nem is álmodott sikereket ért el a physikai kisérletezés, nemcsak a katholikus egyház kebelében, de azonkivül is ismét és sokkal erősebben felütötte fejét a mysticismus.

A capitalismus uralkodó, termelő formává nőtte ugyan ki magát, de a lét bizonytalansága, hullámzása s állandóságnélkülisége, a mik rendes kiséröi szoktak lenni, megkétszereződött. Egyenes

arányban a termelő erők megszaporodásával a tőke ereje és hatalma is nőtt. Csakhogy ez a hatalom egyelőre X, a nagy ismeretlen maradt. Mert noha a csillagászat másodperczenyi pontossággal évszázadokkal előre meg tudja állapítani a hold- és napfogyatkozást, ennek a daemonnak pályafutását, a mit az emberiség maga teremtett magának, kiszámitani nem tudta, mert ez szövevényesebbnek és szeszélyesebbnek bizonyult a legszeszélyesebb üstökösnél. Az egyéni erő és tudás e mellett a gigási erő mellett semmivé törpült s az emberiség, a helyett, hogy közös akarattal lerázta volna magáról a jármot, rabszolga türelemmel látszott sorsába belenyugodni. Így támadt az a csalfa látszat, mintha a világot egy mindenható hatalom vezetné. A természet — ezt tudták — nem lehetett ez a hatalom, mert hiszen a természetet ismerték; isteninek még kevésbbé lehetett mondani, mert hiszen kegyetlen, erőszakos és buta volt, a mitől az ember félni félhetett, de tisztelni eszébe se jutott. Így jött létre a jelen legmegfejthetetlenebb rejtélye: a vallástalan, modern mysticismus, a mit mindenki látott, de okait keresni még senkinek se jutott eszébe.

A természet és a társadalom ismerete: kell-e ennél több, hogy egy tökéletes irodalom keletkezzék? Ámde a társadalmat csak az az osztály ismerte, melynek érdekében állott azt ismerni; csakhogy ez az osztály nem volt az uralkodó osztály, a költészet, irodalom és művészet pedig éppen ez utóbbinak volt kezei közt. Így aztán, a polgári osztálynak a természet ismeretére lévén szüksége, egész erejével arra vetette magát, az irodalomnak egy új faját teremtvén meg: a realismust és naturalismust s a hol ezek gyökeret vertek, ott a modern mysticismus nem tudott zöld ágra vergődni.

Angliában legtökéletesebben fejlődött ki a bourgeoisie, minden sajátos előnyeivel és hátrányaival, erélyével, szivósságával, munkabírásával és határtalan önzésével. Mindent, a mi útjába állt, könyörtelenül elsöpört. Nemcsak a régi nemességet kényszerítette, hogy mint gyáros és kereskedő, ha boldogulni akar, vele egy sorba álljon, de még az első munkásmozgalmat, a chartismust is legyőzte s a munkásokból saját politikai czéljaira uszályhordozókat csinált. Rajta kívül nem létezett s úgy látszott nem is létezhetett semmi, mert ő és a nemzeti genius egynek látszottak lenni. S mikor a század bölcsőkorának ifjú ideáljai,

a melyeket a kor költői megénekeltek, divatjukat mulva, elhervadtak, színüket vesztették: akkor mutatkozott csak a maga leplezetlen öszinteségében az az eszmény, a melyért ennek a bourgeoisie-nak szive valóban vert: a gazdasági hatalom. Mi maradhatott hátra ilyen körülmények között a poétáknak, a kik ezt érezték s egyedül az igazságot keresvén, a hazug ideálokat mindennél jobban megvetették? . . . Ha a környezetet nézték, a melyben mozogniok kellett, olyan társaságot láttak, a melynek érzelmeit megvetették, gondolatvilágát gyülölték; mi sem természetesebb tehát, mint hogy ilyen körülmények közt a külvilágtól elfordulva, önmagukba mélyedtek és saját bensejük lön a múzsa, a kivel szerelmi idylleket szöttek. Ehhez járult még az is, hogy a költő magát bizonyos tekintetben a társadalmon kivül állónak tekintette, mivel az múzsájának eszméket nem nyujthatott s neki ilyenekért képzelt sphaerák regióiba kellett elkalandoznia. Így történt, hogy a költő saját müvészetét, a költészetet, valami rendkivülinek, minden társadalmi kényszertől mentnek tartotta, a mi nemcsak a társadalom, de a földi élet fölött is áll: szóval istenségnek, a ki adeptusa fejét a megérdemlett aureolával övezi.

A mysticismusnak ez a fajtája, a mit leginkább müvészinek lehetne nevezni, se a philosophiával, se a tudománynyal, se a vallással nem állott semmiféle összeköttetésben. S ha ez gyöngeségére nézve jellemző is, másrészt annyival érdekesebb. Mert a mit ennek az iránynak követői alkottak: az saját énüknek idealizálása volt. Ők és az ő költészetük a társadalom felett álltak: ez a tény sugárzik vissza, mint valami titokteljesen magasztos, minden alkotásukból. Ez az érzelem igaz és őszinte volt, következésképen költészetüknek is annak kellett lenni. Minthogy azonban önnönmagán kívül absolute semmivel sem bírt, a miből meríthetett volna, hosszú életü nem lehetett: magamagát emésztette fel. Legnagyobb gyöngéje az volt, hogy mint a kisértetnek a kakasszóra, az öntudat ébredésére neki is távoznia kellett, mert csak az álom és ébrenlét közti átmeneti időközben tenyészhetett tulajdonképen. Angliában Rosetti nevéhez füződik ennek a költői iránynak aranykora s az utóbbi időben még egy erős polgári osztálylyal s gyönge munkás-elemmel biró országban — Hollandiában — találkozunk néhány képviselőjével: Perk, Kloos, Verwey és Gorberral. És még soha, semmiféle költői müben nem tünt ki a mysticismusnak dualismusa: az önmagába-

mélyedés s a költészet magasztosságának, mint valami természetfeletti hatalomnak átérzése olyan szépen és elragadóan, mint Verwey *Cor Cordium*-ában.

Összehasonlítva azonban a modern mysticismust a középkorival: hanyatlása nagyon is szembeszökő. Mert míg emez az istenségre támaszkodik, amaz egészen önmagába mélyed. Nagyon természetes tehát, hogy a középkori mystikusok költészete mellett a maiaké meg nem állhat.

Egészen más volt a mysticismus lefolyása Franczia-országban. Ott a romantica távolról sem lehetett olyan benső, mint már előbb említém s e mellett a forradalomra hajló kis polgárság is túlságosan felvilágosodott. Ennek a néposztálynak szellemi feszítő ereje szelentyüt keresett s azt meg is találta a naturalistikus regényben. S mialatt ez az irodalmi faj részben a természettudományokra támaszkodott, biztos alapra tett szert másrészt a modern életben, az embert úgy fogván fel és úgy jellemezvén, mint a minek magát mutatta fény- és árnyoldalaival, jó és rossz tulajdonságaiban a legapróbb részletekig. Nála nem volt semmi, a legjelentéktelenebb mozzanat sem, a mi ne lett volna annyira fontos, hogy azt ne a legnagyobb előszeretettel vázolja. Igazság utáni szomja — a mit lehetetlen nem csodálni — éppen olyan határtalan, mint az északsarki utazók felfedezési vágya, a modern természetvizsgálók és vegyészek kisérletezési mániája, a kik elég önhittek a *lét kifürkészhetetlen problemáját* tégelyeikkel és retortáikkal megfejteni akarni. De hányszor csal és hányszor csalódik ez a túlságbavitt naturalisticus irodalmi irányzat, mely csak a látszatot festi, a külszint adja vissza és azt is az igazi művész odaadása nélkül, a ki a virágot a kórótól, a búzát a konkolytól gondosan elválasztja, szóval *azt keresi, a mi aesthetikai*, de a mit a naturalista, a ki leggyakrabban az emberi szenynyes közt turkál, meg sem találhat: a mint ezt Franczia-országban a tagadhatatlanul geniális, de korlátokat nem ismerő Zolánál látjuk.

Ennek az iránynak tehát, a mely a világirodalomban az osztálybélyeget viseli magán; azaz másszóval a kisebb polgárság és proletariátus irodalma akar lenni, az a rettenetes hibája, hogy *nincs ideálja*. Nincs ideálja azért, mert az emberek, a kikkel foglalkozik, szintén eszmény nélkül élnek, hogy úgy mondjam, bele a világba; megelégedve azzal a törekvéssel, hogy az egész világot

democratizálják: a mi szintén absurdum, mert a mint nincs két egyenlő tojás és két egyenlő falevél az egész mindenségben; éppen úgy nincs két egyforma ember sem, a mi tehát csalhatatlanul azt bizonyítja, hogy a természetben az aristocraticus; nem pedig democraticus elv az irányadó. Ezt maga a természet mondja, már pedig ő nem ismer hazugságokat.

A naturalismus magán kívül nem ismer más ideált. Ez az ideál pedig: hűségesen visszatükröztetni a mit lát és érez, azaz önmagát, a naturalismust. Ez a fő, erre esküszik. Ez azonban a hangya systhemája, a ki a földet nézi s nem a sasé, a ki a napba néz.

A realismus abból indul ki, hogy törik-szakad, megkeresi az igazságot. Meg is találta, de csak úgy, mint a photographia, a ki az ember physicumát a legélethübben adja vissza, csak a lelket felejti ki belőle. A nagy igazság helyett tehát a kis igazságot: magunkat — az embert — a hogy érezzük és tapintjuk. Csakhogy az emberi szervezet sajátságánál fogva úgy vagyunk alkotva, hogy érzelmeink változók és röpkék és éppen ezért a titokzatos látszatát viselik magukon. Így lön a physicai érzés azzá a hiddá, a mely a naturalismust a modern mysticismussal összekötötte.

Francziaországban és Németalföldön, a hol a democraticus elem az uralkodó, teljes virágzásban látjuk a naturalismust; Angliában ellenben, a hol a proletariátus magaba szítta a kispolgárságot, nem tud boldogulni. Ennek egyébiránt — mellesleg mondva — az a mélyen az emberi természetben gyökerező képmutatás is lehet az oka, hogy bizonyos dolgokat a maguk nevén nem szeretünk nevezni.

Némely alakzatában a naturalismus — az, a mely a csatornákban bujkál — mint már fentebb is említém, határozottan a proletariátus irodalma A XIX. század első felében még az élet kizárólag a születési és a pénzaristokratiáé volt. Balzac nevéhez füződik ennek a kornak valóban epochális megrajzolása. Ő írta meg a *high life*, a nagy világ eposát. Időközben azonban a proletariatus renddé, osztálylyá alakult és puszta létezése maga annyira hatott a kedélyekre, hogy a legszebb tehetségek is — akár socialisták különben, akár nem — ellenállhatatlan hajlamot éreznek magukban a lelki és anyagi nyomort a maga rettenetességében úgy tárni az olvasó elé, hogy tudatosan vagy

öntudatlanul az anarchiának tesznek szolgálatot. Keresztelő szent János Krisztusnak volt előfutója; a naturalisták az anarchiának. Az irodalomnak ez a fajtája azonban igazság és mélység nélkül való, mert tendentiája: a legalsó néposztály művészi visszatükrözése, korlátolt és feltételes, nélkülözi az ideált, a mi nélkül valódi szépet és maradandót nem lehet alkotni. Ez az oka, hogy apostolának — Zola Emilnek — tollából kerültek ugyan ki megragadó szépségű részletek, mint például a piszok Divájának, Nanának regényében a lóverseny leírása, a gondolkozás legtökéletesebb formájában, a költészetben, ösztönszerüleg érezvén, hogy abban nyomban csődöt mondana, még csak kisérletet sem tett. Mert a lyra, mint a hermelin, irtózik a szennytől s ha mégis ráerőszakolják, életébe kerül. Mindennek daczára egy nagy érdeme mégis van a naturalismusnak, az, hogy az emberi természetet bonczoló kés alá vette s ezt — tagadhatatlanul — művészileg tette. A megszületendő proletár-irodalomnak tehát ez lesz az öröksége: művészet, mely a legapróbb részletekig ismeri a társadalmi erőket s talán még egy eszmény is, mely azonban rajta kívül keresendő. Más szavakkal: ha a czéltudatos munkásmozgalmakból, a kimaradhatatlan győzelem mámoros előérzetéből és izgalmából tényleg egy új művészeti fajta születik: az nem fog megelégedni a munkanélküliek prózai életének és meddő küzdelmeinek leírásával. Lehet, sőt valószinü, hogy kezdetben ezt nem is fogja érinteni, hanem mint Homer a félistenek és herosok hanyatló korát, Cervantes a világ szinpadáról letünő lovagkort, ő is minden erejével a halálraítélt polgárság végső küzdelmét fogja hol tragicusan, hol sarcasticusan megénekelni. Nem a tárgyban, hanem a felfogásban kell, hogy sajátos jellegét kitüntesse. S ha az embert nemcsak úgy, mint a naturalisták tevék, pusztán természetes lénynek fogják venni, hanem erkölcsi és társadalmi egyénnek is egyszersmind, a ki a jó és rossz között különbséget tud és akar tenni: akkor már olyan alapot nyertek, a melyre biztosan lehet építeni.

A franczia naturalismus virágzásának első korában a mysticus ellenáramlatot a katholikus oppositio képviselte. Ennek az oppositiónak legkiválóbb talentuma Villiers de l'Isle. De minél inkább kitünt, hogy a polgári osztály forradalmi szerepét lejátszotta s ezt a munkásosztály vette át, minél inkább szembeszökő lett, hogy e közt a két osztály közt áthidalhatatlan mélység

tátong; minél inkább érvényesítette a tőketermelés óriási hatalmát s minél szenvedélyesebb verseny támadt ennek következtében a népfajok közt, a mi mind együttvéve egy új reactio csiráját hordozta méhében, a mely a politikában, a védvámok felállításában, a clericalismus visszanyert befolyásában nyilvánult: a naturalismus mellett annál jobban kitűnt a mysticus ellenáramlat is. Verlaine és később Maeterlink képviselik a francia és belga irodalomban az ő adeptusaikkal ezt a reactiót; ők a polgári világ utolsó periodusának poétái.

Az északi országokban, a hol a democratiával a művészet is erősen kifejlődött és a katholicismus semmi befolyással nem bírt, a reactio nem léphetett fel clericális formában s így a mysticismus is mentvolt minden vallásos szinezettől. A való élet és a democraticus érzelmek közti ellentétből, a mely ezeknek az érzelmeknek teljes érvényesülését meg nem engedte, mondom, ebből az ellentétből születtek Ybsennek kétéletű, félig realisticus, félig mysticus drámái. Ő megdöbbenve észleli a capitalismus molochszerű hatalmát, a mely az egyesek zsirjából táplálkozik s mások verejtékével gyűjti kincseit s megundorodva tőle, felállítja azt a tételt: *Az egyén joga mindenek előtt!* Ez az alapgondolata későbbi műveinek és ez a gondolat azáltal, hogy közösséget nem akar elismerni: képzelőtehetségét szertelenné és nyerssé teszi. Ybsen sem a polgárságnak, sem a proletariatusnak nem költője: ő az anarchismus mysticusa.

Végezetül még egy pár megjegyzést a holland mysticismusra vonatkozólag. Az irodalmi ágaknak ez a fajtája itt igen rövidéletű volt. Franczia országból csapott át ide a naturalismus orkánszerű szele s a holland irodalom kertjéből minden virágot kitépett. Egyben azonban olyan termékeny talajt is hozott magával, a mely dús vegetatióval kecsegtetett. Van Deysels hatalmas szenvedélyétől elragadtatva, megkisértették ugyan a hollandok a költészet virágát a valóság (realismus) kórójába beleoltani, de csakhamar belátták, hogy ez fából vaskarika, hogy a puszta valóság a költészetnek ellenlábasa, szóval, hogy sokkal aristocraticusabb, mint a democraták képzelték. Így akarták aztán a naturalismust aristocratisálni. Aristocratisálni; saját énjük érzelmeinek aprólékos feltárásával: a sensitivismussal. Így lön az, a mi az embereket egymástól elválasztja, egymástól megkülönbözteti, költészetük forrásává: a modern mysticismus.

A polgári osztály érzi a talajt süppedni lábai alatt. Megrémülve látja, hogy minden, a mit csak kezdeményez, a munkásosztály előnyére és a saját kárára üt ki. Minden jel arra mutat, hogy megsemmisülése kikerülhetetlen; éppen azért reánézve az az irodalom, a mely zavaros és homályos érzelmeken alapszik s a világot megfejthetetlen talányokkal telt tartálynak tünteti fel, a megmentő szerepét játszsza s neki megfizethetetlen szolgálatokat tesz. Ebben a költészetben, mely par excellence az uralkodó polgárság költészete, mutatkozik leginkább ennek az osztálynak aggodalma, egyúttal azonban az az igyekezete is: hogy ennek a rettegésnek okait kifürkészsze. Ő a titkon kívül, melynek nyomása alatt szenved, nem akar tudni semmit s azt, mivel felfedni retteg, egyszerüen megfejthetetlennek nyilvánitja.

Bátran mondhatjuk e szerint, hogy a modern mysticismus a reactionarius polgárság öntudatának idealis formája, a melyhez a proletár lyrának semmi köze. Mert ez utóbbi a mysticismussal, melynek forrása a titokteljes, az ismeretlen, a megfoghatatlan, homlokegyenest ellenkezik, mert a proletariatus költészete ismert érzelmeken fog alapulni, nem fog félni a világosságtól, nem fogja keresni az éjszakát; hangja a pacsirta hangja lesz, mely a hajnal hasadását hirdeti.

De addig még sok viz lefolyik a Dunán. Beláthatatlan távolságból, mint óriási hegyek körvonalai, felénk derengnek a communismus általános kivánalmai, a termelési eszközök közösségén nyugvó társadalom, stb. stb., de azzal vége is láthatárunknak. Ennek a társadalomnak lesz feladata a mysticismusnak azt az alakját életre kelteni, mely az embernek a mindenséghez való viszonyán alapszik.

Mi ránk azonban, a kik ma élünk, egészen más munka vár. Mi nem tükröztethetjük vissza *azt* a társadalmi formát, a mely *még* nincs, hanem csak azt, hogy *miként lesz:* azt a forrongást, erjedést, alakulást, a mely szemünk láttára folyik: azt a küzdelmet, mely képzeletünkre termékenyitöleg hat s a miként minden egyes kagylóban a tenger moraja, azonképen minden egyes személy életküzdelmének leirásában ott kell hogy legyen a társadalmi átalakulás forradalmának előszele.

P. J.

I.

[illegible]

[illegible] a mely [illegible] az azonban többféle [illegible] tuart. Mi úgy értjük az általános társadalomtudomány fogalmát, hogy annak hivatása a társadalmi állapotokat vizsgálni a mint azok a népek életében fölmerülnek, tehát a sociologia feladata a valóságot egész élő voltában tekinteni, a melynek egyes

részeit a különböző társadalmi tudományok vizsgálják. Ez álláspont azonban tarthatatlan, mert a társadalom mint heterogén részekből álló egész nem tanulmányozható en bloc és így a sociologia is kénytelen ismét részleges tudományokra bomlani. Egészen más értelemben veszi az „általános társadalomtudomány" fogalmát Giddings, ki szerint a sociologia czélja azt vizsgálni, hogy miben áll az emberi társulás általában, elvonatkozva annak különös formáitól s melyek ama tényezők, melyektől fő jellemvonásai függenek. E szerint a sociologiának ugyanazon tárgya volna, mint az egyes társadalmi tudományoknak, csak általánosabb szempontból tekintené tartalmukat. Ez elmélet nehézségét azonban az képezi, hogy nem találhatunk objectiv criteriumot annak az eldöntésére, hogy melyek ez általanos mozzanatok a társadalmi jelenségekben, s a legnagyobb önkénynek van kiszolgáltatva a sociologia tárgyának kikerekítése. Simmel oly értelemben kisérli meg az általános társadalomtudomány fogalmát meghatározni, hogy elválasztja a társadalmi folyamatok vizsgálatát a társadalmi formák elméletétől: az előbbiekkel a társadalmi tudományok, ez utóbbiakkal a sociologia foglalkozik. Az elkülönités e neme is azonban kivihetetlen, mert a társulás formái is csak a concret társadalmi folyamatokban nyilvánulnak, s így e distinctio csak két szempontot, de nem a jelenségek két csoportját jelenti. Nem lehet tehát a sociologiát mint valami általánosat szembeállitani a részleges társadalmi tudományokkal, mert ezáltal magától a valóságtól szakitjuk el: ez úton a sociologiát formális bölcseletté teszszük, mely nélkülözi a positiv tudomány minden criteriumát. A sociologia tehát nem lehet egyéb, mint a társadalmi tudományok rendszere, melynek létesítése egy új szempontot érvényesít és visz be minden részleges disciplinába, hogy t. i. a társadalmi jelenségek mind solidarisak és kapcsolatosak, továbbá, hogy úgy kell őket tekintenünk, mint természeti tüneményeket, a melyek bizonyos törvényszerűségnek vannak alávetve. Azáltal, hogy az egyes társadalmi tudományok elfogadják ez álláspontot, válnak a sociologia részeivé. E folyamat már megkezdődött: minden téren hódít a természettudományi módszer a társadalmi tünemények magyarázatában. A sociologikus eszme ma már nem a sociologia kizárólagos tulajdona: ennek minél intensivebb érvényesítése képezi a jövő sociologiájának legfőbb problemáját.

I. L. Duprat A tagadásról közöl tanulmányt. Azt a problemát veti fel, vajjon a tagadás nem-e valami positiv és mechanismusa valamint elve nem-e más, mint az affirmatióé? A pathologikus lélektan

mutatja, hogy a minden elhatározásnak való ellenállás annyiban valami positivum, a mennyiben bizonyos tendentiának felel meg. A nem-akarás együtt létezhet az abuliával. Az elméleti tagadást is befolyásolhatja e tényező: a tagadás lélektani elve a repulsio, az állításé a vágy.

Baron Ch. Mourre: Az akarat az álomban czimű értekezésében az akarat szót a legáltalánosabb értelemben használja, értvén alatta a lelki működést általában. Ennek különböző nemei vannak. Automatikus sor az olyan, mely öntudatlan cselekvésekből áll, úgy hogy ha az első mozzanat meg van határozva, a többi magától következik be. E tüneménynyel különösen catalepticusoknál találkozunk, az álomban azonban nem találjuk, miután álmaink tudatosak. Hiányzik azonban álmainkban az ellenőrzés képessége, vagyis nem tudjuk megitélni, vajjon képzeteink helyesek, erkölcsösek-e. Hasonló kritikátlansággal a hysteriában is találkozunk, azért oly könnyen hypnotisálhatók az ebben szenvedő egyének. Hypnosisban is korlátolva van e képesség működése, az álomban azonban teljesen hiányzik. Ezért szűnik meg álmainkban a képek logicai kapcsolata is és helyette a képek physiologiai folyamatainak közössége fűzi össze azokat. Az álomban a concret képek túlsúlyban vannak az elvont gondolatok felett, így a képek szokatlan nagy számban lépnek fel és ez kelti az álom különös gyors lefolyásának látszatát. A képeket az álomban gyakran az fűzi össze, hogy az egyik átváltozik szemeink előtt a másikká: ez magyarázza meg a rémlátományok gyakoriságát. Az álom tehát nemcsak szolgai emlékezete a napközben történteknek. A puszta képekben való álmodás a psychikai működés legalsóbb fokát mutatja, ha tehát a képek között szorosabb a logicai kapcsolat, joggal beszélünk félálomról, a minőt a somnambulismusnál látunk. Ez utóbbi állapotra különösen hysterikusok hajlanak, miután pedig hysteria iránt a nők kiválólag fogékonyak, előreláthető, hogy a nők álmainak általában összefüggőbbeknek és kevésbbé képteleneknek kell lenniök. Sante de Sanctis és Heerwagen statistikája igazolja e föltevést. A hysterikus álmai is nagyrészt összefüggőek. Miután pedig a logicusabb álmok az emlékezetbe is jobban belevésődnek mint az összefüggéstelenek, a nőknél nagyobb álomemlékezetet kell feltennünk, mint a férfiaknál. A statistika ezt is igazolja. Ritkák az oly álmok, melyekben magasabb rendű érzelmek is merülnek fel, valamint az olyanok is, a melyekben határozott akarást, erőfeszítést találunk, mert ezek eo ipso felébredésre vezetnek. Az álmok ugyanazon lelki műveletek eredményei, mint szellemi életünk általában, csakhogy az előbbiek tökéletlenül nyilvá-

nulnak. Hülyék úgy látszik egyáltalán nem, aggok pedig már ritkábban álmodnak.

A hatodik füzetben *A. Landry* értekezését találjuk *Az utánzásról a szépművészetekben.* Az első kérdés, mely az utánzó művészetekre nézve (festészet, szobrászat színművészet) fölmerül az, hogy mily fokig lehet hű a művészeti utánzás? Nyilván nem érheti el a teljes objectivitást, mert a valóság részleteiben kimeríthetetlen s mert minden művészet technikája is bizonyos határokat von. A művész különben is másképp látja a valóságot, mint a közönséges ember, a ki legtöbbször csak utilitaristikus czélból nézi a tárgyakat és csak azt veszi észre rajtuk, a mi ebből a szempontból érdekli. A modell és a műtárgy között tehát nem lehet teljes hasonlóságról szó: ugyanazon tárgyról több különböző és mégis hasonló kép készíthető. A művész nem is egyes tárgyat, hanem typusokat utánoz; a jellemzőt, a kifejezőt keresi s ezt adja vissza. A műtárgy szépségét tehát nem egyedül azon hűség foka határozza meg, a melylyel a valóságot utánozza, mert a művész czélja nem az, hogy érzékcsalódást idézzen elő. A művészet az emberileg jelentőségteljeset keresi és szebbé teszi a valóságot, midőn azt visszaadja. Ezt pedig épp a jellemző vonások kiemelése által eszközli. Az idealismusnak is igaza van tehát, midőn szép és nem szép tárgyakat különböztet meg s a realismus is helyes úton jár, midőn minden valóságot művészeti utánzásra alkalmasnak tart, de el kell ismerniök, hogy a művészi feldolgozás teszi a műalkotást széppé, nem pedig a puszta utánzás.

A. Schinz: A társadalmi conventiók bölcseletét tárgyalja. A társadalmi élet azon complicatiói, a melyeket a conventiók képviselnek, gyakran gáncsolás tárgyai azon elv szemében, hogy a természeti élet egyszerűségéhez kell visszatérnünk. Pedig e conventiók ugyanazon törekvés termékei, a melyek a cselekvési norma felállítására vezettek. Miután nem lehet mindenki önálló gondolkozású, szükség van a conventiókra, a melyek által épp az átlagemberek cselekvése vezettetik. A fényűzés összes nemei onnan erednek, hogy az állatiasságtól távolodni igyekszünk. Az étkezésben nyilvánuló fényűzés és conventiók által a táplálkozás animalis durvaságát akarjuk palástolni. A különböző izgató italok használata a szellemet élénkíti. A ruházat sem egyedül a hideg ellen való védekezést, hanem eleinte azon törekvést szolgálja, hogy az ember megkülönböztesse magát az állattól, később pedig embertársaitól. A lakásban való fényűzés is hasonló czélokat szolgál, tehát a luxus összes nemei voltaképen az ember fölfelé törek-

vésének, a természettől való emancipálódásának az eredményei s így azon tényezők szülik, a melyek a haladást minden, úgy értelmi, mint erkölcsi és művészeti téren meghatározzák. A tulajdon is az egyén ennez önállósitását czélozza, szemben a természettel.

*

Archiv für die gesammte Psychologie. Unter Mitwirkung von Prof. A. Kirschmann, Prof. E. Kraepelin, Prof. O. Külpe, Dr. A. Lehmann, Prof. G. Martius, Prof. G. Störring, Dr. W. Wirth und Prof. W. Wundt, herausgegeben von E. Meumann. I. kötet 1—3. f.

Ez újonnan megindult folyóirat, mely a Wundt által szerkesztett „Philosophische Studien" örökébe lép, első füzetében a szerkesztő bevezető szavai után *E. Kraepelin* tanulmányát hozza *A fáradságmérő kisérletekről.* Legczélravezetőbbek az akként eszközölt kisérletek, hogy a munkaközben adott szünetek hatásait vizsgáljuk. Tömeges kisérletek, különösen iskolásgyermekeken, egyelőre czéltalanok, mert az így nyert eredményeket részben a befolyó tényezők nagy számánál, részben psychologiai tudásunk mai fejletlensége folytán még nem tudjuk magyarázni. Különben is előbb gondos laboratoriumi vizsgálatokkal azt kell eldönteni, hogy a felnőtteken nyert eredmények mennyiben érvényesek a gyermeki munkára.

Haywood I. Pearce: Mellékingerek befolyása a térészrevevésre. Szerző kisérletei, melyek a tapintási sphaerában mozognak, arra az eredményre vezettek, hogy a mellékingernek mindig van befolyása a localisatióra, elannyira, hogy valamely inger látszólagos helye egészen félreismerhető a fellépő mellékingerek hatása alatt. E befolyás alapjában suggestio, a melyre való hajlam 6—14 évig egyenes arányban van az intelligentiával. A gyermeknél általában a suggestibilitás fordított arányban áll a korral. Mindebből az érzéki észrevevés viszonylagossága folyik, hogy t. i. semmit sem percipiálunk önmagában, hanem mindig viszonyítva más érzetekhez. Minden észrevevés érzéki minőségek complexusát tartalmazza, a melyekre mindaz befolyással bír, a mi vele egyidejűleg az érzéki észrevevés sphaerájába esik.

Dr. Arthur Wreschner: A kijelentés lélektanához járul statistikai adatokkal. Megállapitandó, hogy valamely kép mennyire és mily idő alatt változik meg a tudatban, több személylyel ugyanazon képet $^3/_4$ perczig szemlélteti és azután rögtön, majd pedig nehány nap mulva több kérdést intéz hozzájuk egyes részletekre vonatkozólag. Kiderült

például, hogy valamely személyre vonatkozó emlékezés tartalmasabb és hívebb, mint élettelen tárgyak emlékképe.

Th. Lipps: Beleérzés, belső utánzás és organicus érzetek. Az aesthetikai élvezet örömérzés, a melyet valamely érzéki tárgy okoz. Ez élvezet alapja azonban nem a tárgy, hanem a szemlélő Én, a mely önmagát az aesthetikai élvezetben ihletettnek, erősnek, szárnyalónak érzi. Ez eredményezi az aesthetikai élvezet sajátságát, mely épp abban áll, hogy ezen élvezet valamely tárgy élvezetét jelenti és mégis benne önmagunkat élvezzük. A beleérzés (Einfühlung) épp ezen tényt fejezi ki, vagyis azt, hogy az alany és a tárgy közötti ellentét nincs meg az aestheticai élvezetben. Hogy e beleérzés lehetőségét megmagyarázzuk, élesen meg kell különböztetnünk az érzettartalmat a közvetlenül átélt Énqualitásoktól: az érzelmektől. Az előbbiek a tárgyhoz tartoznak, ez utóbbiak az alanyhoz és épp ezért járulhatnak bármely tárgyhoz annélkül, hogy vele azonosulnának Az aesthetikai beleérzésben azonban az azonosság teljes a tárgy s azon belső élmények között, a melyekkel önkéntelenül utánozzuk a tárgyat. Az Én itt teljesen feloldódik a szemléletben. Ama belső élmények, (törekvések, feszültségek) a melyek az aesthetikai beleérzésnél tudatunkban keletkeznek, semmiféle viszonyba sem hozhatók organikus érzetekkel. Az ellenkező nézet három elméletben nyilvánulhat. Vagy azonosítjuk a feszültségi érzeteket, a melyek a belső cselekvést kisérik magával a cselekvés tudatával, vagy elválasztjuk ugyan e belső feszültségérzeteket az activitás tudatából, de az aesthetikai élvezet által inducált feszültségérzeteket önmagunkra kellemeseknek tartjuk, vagy végre ez organikus képzeteket teljesen azonosítjuk az aesthetikai élvezettel. Az első álláspont nyilván összetéveszti a belső activitást kisérő érzeteket magával az activitás közvetlen tudatával, holott az előbbiek úgy viszonylanak az utóbbihoz, mint a bosszúérzésben fellépő szomjérzet magához a bosszú érzéséhez. A második elmélet sem helyes, mert a kinaesthetikus érzetek önmagukban mindig közömbösek, kivéve, ha kellemetlenekké válnak azáltal, hogy túlerősek. A harmadik álláspontot ma már senki sem vallja, vagy a kik némileg hajlanak reá, voltaképen mindig a beleérzés tényére gondolnak, melynek lényege azonban épp az, hogy nem azáltal keletkezik, hogy önmagunkra, hanem úgy, hogy a tárgyra figyelünk. Az aesthetikai szemlélet természete kizárja az organicus érzetek bármely szerepét a beleérzésben.

Az évfolyamból még kiemeljük *A. Mayer* tanulmányát *Az iskolásgyermekek egyes és csoportos munkájáról.* Szerző azon problema

exact tárgyalását tűzte ki czéljául. hogy mikép viszonylik az elszigetelt egyén munkája ahhoz, a melyet társaságban végez? A kérdés paedagogiai formája az, hogy mi előnyösebb: a gyermekek egyenként való vagy osztályok szerinti oktatása? E czélból 14 iskolásgyermekkel előbb külön dolgoztatott, majd ugyanazon munkát csoportban végeztette velök, miközben az óvóintézkedések minden meg nem engedett közlekedést a gyermekek között kizártak. A kivánt dolgozatok dictatumokból, fejszámolásból, combinatiókból, és írásbeli számolásból állottak. A csoportos munkálkodás normalis feltételek között jobb eredményeket produkál, a mi különösen a felébredő versengésnek tulajdonítható. Gyakorlatilag ebből az következik, hogy czélszerűbb az együttes tanítás, továbbá, hogy elhibázott volna a gyermekeket tehetségük szerint elkülöníteni, mert a jobbak a legerősebben sarkalják eredményeikkel a gyöngébbeket (a mi nem zárja ki a gyengeelméjűek elkülönítését) s a tehetségesek is jobban dolgoznak ily körülmények között.

Dr. Pauler Ákos.

[redacted]
12:4

A LELKIISMERET PROBLEMÁI.

(Harmadik közlemény.)

B) *A szeretetről.*

A szeretettel, mint a moralitásnak csaknem egyedüli forrásával Hutcheson (1694—1746) foglalkozott legbehatóbban. Nézetei több értekezésben találhatók fel, összefoglalva két munkájában hagyta azokat reánk. A két mű közül az egyik: „Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis elementa continens“ 1742-ben hagyta el a sajtót; a másik: a „System of moral philosophy, in three Books“ 1755-ben, halála után kilencz évvel, fia által bocsáttatott közre. Vizsgálódásainkban mi az előbbi művet használjuk, mivel alkalmasabb, hogy belőle rövid és mégis hű kivonatot készítsünk.

Szerinte a moralphilosophiának — mely nem egyéb, mint az egész élet szabályozásának tudománya — ép' úgy, mint minden más tudománynak is, kell bírni valamely magasabb czéllal, annyival is inkább, „mivel vezetőül vallja magát a boldog életre, a mennyire az az emberi képességekkel lehetséges“.[1] Miután pedig a legtöbben megegyeznek abban, hogy a boldogság az erényben, vagy kötelességeink pontos teljesítésében áll; vagy ezekkel megszerezhető és biztosítható: „a moralphilosophiában főképen ez a két dolog vizsgálandó meg és tanítandó gondosan: miben áll az élet boldogsága és mi az erény“.[2] Mivel pedig

[1] Hutcheson: „Philosophiae moralis“ etc. 1. oldal: „quum se ducem profiteatur, quantum hominum viribus fieri potest ad vitam beatam“.

[2] U. o. 2. oldal: „in philosophia morali tradenda, haec duo imprimis sedulo erunt investiganda, in quo sita sit vita beata; et quid sit ipsa virtus“.

czélravezetőbb a jól ismert és egyszerübb dolgokról haladni az összetettebbre, legelébb: „bele kell mélyednünk az emberi természetbe, hogy beláthassuk: mik vagyunk, milyen életre teremtettünk és mit parancsol az Istenség, hogy milyenek legyünk".[1]

Az ember két főrészből áll: testből és lélekből. A test szerkezetét felkutatni könnyebb, de ez az orvosi tudományhoz tartozik. — A léleknek tehetségei bár különbözök, de mind visszavezethetők az értelmi és akaró tehetségre. Az előbbi magában foglalja összes tehetségeinket a tudásra vonatkozólag; a másik a jólét keresését és a baj kerülését illetőleg.

Az értelmi erő újra részekre oszlik, először kell említeni az érzékeket: „ezek lehetnek külsők vagy belsők". A tárgyak között először ezen érzékekkel teszünk különbséget: „A mely dolgok kellemes érzéseket keltenek, azok jók; melyek kellemetleneket, azok rosszak".[2] Feloszthatók azonban még az érzetek közvetlen vagy első és közvetett vagy másodlagos érzetekre is.

„A belső érzékek a léleknek ama képességei, melyek által mindent, a mi csak bensejében történik, vagy maga magában gondol, — észrevesz . . ."[3] „melyeket reflex- vagy másodlagosaknak nevezünk".[4]

a) A látás és halláshoz adva van egy felsőbb érzék, mely bennünket magasabb gyönyörűséggel tölt el, mint pusztán a szem vagy a fül a maga egyszerűségében arra képes lehetne. Ez által az érzék által veszszük észre: „a testalkotásban a szépséget, bájt, a tagok összeillőségét; a hangban a kellemes egybehangzást és harmoniát; a művészetben, mint a festészet, költészet, szobrászatban avagy magában a mozgás- és cselekvésben az utánzást, melyek mind emberies gyönyörökkel töltenek el bennünket".[5]

[1] Hutcheson: „Philosophiae moralis" etc. „Intrandum erit igitur in hominum naturam, ut perspiciamus, quid simus (az angol fordító így adja vissza: „what sort of creatures we are") quidnam victuri gignamur, et quos Deus nos esse jusserit."

[2] U. o. 5. oldal: „Quae res, gratas excitant perceptiones, sunt bonae; quae molestas, malae."

[3] U. o. 6. oldal: „Sensus interni sunt illae animi vires, quibus omnia, quae intra se fiunt, aut ipse secum molitur, percipit".

[4] U. o. 14. oldal: „quos diximus reflexos aut subsequentes".

[5] U. o. 15. oldal: „in formis corporeis pulchritudinem venustatem, partium convenientiam; in sonis, gratum concentum et har-

b) A másik ilyen belső érzékünk: „az az együttérzés vagy közösség-érzés, mely által az emberek másoknak állapota fölött megindulnak, boldogságukból örömet, szerencsétlenségükből szomorúságot meritve".[1]

c) Számtalan ösztöneink és vágyaink igazolják, hogy az ember cselekvésre van teremtve: „mely sajátságnak mintegy kisérőjéül van az emberben egy érzék, helyeselve főképen azon cselekvéseinket, melyek természetszerűek és a közös életre leginkább hasznosak".[2] A mit ez az érzék helyesel, mi helyesnek, szépnek tartjuk és erénynek nevezzük; mit elitél, gyalázatosnak, rútnak vagy vétkesnek mondjuk.

Hogy ez az érzék úgy van belénk oltva, főképen két dologból tünik elő:

1-ször. Az ellenkező vizsgálatok mind eredménytelenek maradtak.

2-szor. Az önzésből nem származhatik: *a*) Ha az törekszik haszonra, ki a kérdéses cselekvést végrehajta, cselekedete tapasztalás szerint megvetendő. Az erényes cselekvéseket annál inkább becsüljük, minél veszedelmesebbek a cselekvöre. *b*) De a nézők haszna sem kormányozza a helyeslést, mert a régen elhunyt hősök tetteinek olvasásakor is ugyanezeket érezzük. *c*) De nem lehet végre elfogadni, hogy a dicséret vagy jutalom utáni vágy tenné kedvessé az erényes cselekedeteket, mert hiszen ha azokról felteszszük, hogy dicséretet érdemelnek: ezzel hallgatólagosan kijelentettük, hogy azoknak a cselekedeteknek saját természetükből kifolyólag kell bírni valami értékkel.

Nem minden erényt és nem minden bünt vetünk meg, illetve becsülünk egyaránt, úgy az erénynek, mint a véteknek különböző fokait állapíthatjuk meg: „A léleknek egyenlően széles körre terjedő, jóakaró érzései között sokkal becsülendőbbek az állandó és nyugodt, mint a zavart érzelmek. A léleknek hevesség

moniam; in artibus, in pictis, fictis, coelatis, in ipso motu et actione, imitationem: quae omnia humaniore nos perfudunt voluptate".

[1] U. o. 16. old.: „ea sympathia, sive sensus communis, cujus vi super aliorum conditione commoventur homines; ex aliorum foelicitate, gaudium, ex infortuniis moerorem colligentes".

[2] U. o. 18. old.: „facultatis fere cujusque in homine comes est et moderator sensus aliquis, eum ejusdem usum comprobans, qui maxime est secundum naturam vitaeque communi maxime profuturum".

és zavartságra nézve egyenlő mozgalmai között azok inkább dicsérendők, melyek szélesebb —, és leginkább azok, melyek legszélesebb körre, t. i. az érzőképességgel felruházott valóságoknak egész egyetemére vonatkoznak".[1]

Leginkább kárhoztatandók a megfontolt rosszakaratú cselekedetek, sokkal enyhébbek vagyunk az oly cselekvések iránt, melyek hirtelen, de erős vágynak, félelem- vagy haragnak szülöttei. A legnagyobb mértékben kárhoztatandó pedig: „az a szennyes és saját dolgaira nézve mindenkor zsugori önzés, mely minden emberies érzést kizár, minden jóakaratot elnyom és saját magáért bárki másnak bántalmazására ingerel".[2]

Ez a moralis érzék, mely által eme megkülönböztetéseket teszszük, kiművelve nemcsak minden indulatainknak képes parancsolni, hanem képesít kötelességeink érdekében lemondani a legnagyobb előnyökről. Egész természetesen vesz magának hatalmat az ítélésre és ez által vagy belső békét, vagy békételenséget hoz létre; az előbbi állapotot mindennél nagyobbra, az utóbbit mindennél nyomorúságosabbnak tartjuk. Melyekből mind előtünik, hogy ez a kormányzásunkra rendelt tehetség.

d) Ehhez a moralis érzékhez van adva segítségül a tisztességnek és szégyennek érzéke, mely által reánk nézve mások ítélete kellemes vagy kellemetlenné változik, minden tekintet nélkül arra, hogy a mások véleménye reánk nézve haszonnal vagy kárral jár-e?

Hogy ez természetes érzékünk, kitünik két körülményből: *a)* sokan elég jól ismerik saját derékségüket, mégis örülnek az elismerésnek; *b)* a szégyenérzet alatt ellenállhatlanul elpirulunk.

e) Gyakran történik, hogy egy és ugyanazon dologban a szépet és rútat összevegyítve találjuk, melynek észrevételére szolgál: „egy valamely új érzéke annak, melyet nevetségesnek mon-

[1] Hutcheson i. m. 21 old.: „Inter benevolas animi affectiones aeque late patentes, magis decorae sunt stabiles et tranquillae, quam perturbatae. Inter animi motus pariter tranquillos et puros, aut pariter turbatos et vehementes, illi magis laudantur qui latius patent, et maxime qui latissime, ad totam scil. rerum sensu praeditarum universitatem pertinentes".

U. o. 22. old.: „ea sordida et rebus suis semper attenta philantia, quae omnem humaniorem sensum excludit, omnes affectiones beningnas superat, atque ad alios quoscunque sui causa laedendos incitat".

danak, vagy nevetés indítására alkalmasak".[1] Nevetni kellemes, de kinevettetni kellemetlen. Innét van ennek az érzéknek fontossága megjavításunkra vonatkozólag.

Az emberi természetnek átvizsgálása és a belső érzékek felsorolása után a legfőbb jónak kereséséhez fog.

Szerinte teljes boldogság két módon képzelhető: vagy birtokunkban van minden „jó", vagy ha ez nem lehetséges, vagy nem czélravezető, akkor keresni kell a legfontosabbat.

Az első feltevésre vonatkozólag könnyü belátni, hogy nem is lenne czélravezető, mert hiszen az alacsonyabb érzéki gyönyörök a magasabb élvezetekkel összeférhetetlenek, a kettő jelenléte tehát nem szülhetne igaz boldogságot; másfelől bizonyos az is, hogy minden „jó"-t bírni sem lehetséges, mivel azok saját természetüknél fogva változó értékkel bírnak előttünk, közülök egyiket-másikat nem is óhajtjuk az ízlés változásával.

Nincs tehát más hátra, mint az összes javak közül a legfontosabbakat megkeresni: „A boldogságra nézve bármely „jó"-nak fontossága annak *becsétől* és *tartósságától* függ".[2] Ez a kettő tehát főleg vizsgálandó, de át kell vizsgálni a rossznak nemeit is, hogy melyek azok közül a legfájdalmasabbak és a leginkább kerülendők.

Szerinte valamely eszes lényre nézve a legfőbb jó az lehet: „a mi saját magáért kivánatos, melyhez viszonyul minden, az pedig semmihez, mely a legbecsesebb, állandó és boldog életet nyujtani képes".[3] Hogy ezt megtalálja, átvizsgálja örömeinknek összes forrásait.

α) A mi a testi gyönyöröket illeti: ezek sem nem értékesek, sem nem állandók annyira, hogy dicséretünknek tárgyai lehetnének, sok közülök épen szégyenletes, mindnyája mulékony; az elmult élvezeteknek emléke nem nyujt örömet. Kevés ember található, ki, midőn az indulatnak láza kissé hűl, be nem vallaná, hogy ezek a gyönyörök nem elegendők a boldogságra.

[1] Hutcheson i. m. 26. old.: „Novus quidam sensus, eorum quae dicuntur ridicula, aut ad risum movendum idonea".

[2] U. o. 35—36. oldal: „Boni cujusvis ad vitam beatam momentum, pendet ex ipsius et dignitate et duratione".

[3] U. o.: „quod propter se expetendum est; quo referuntur fere omnia ipsum vero nusquam; quod summam habet dignitatem; quod stabile est, et vitam beatam potest praestare".

Kétségtelen még az is, hogy folytonos érzéki gyönyörökben senki nem élhet, kapcsolni kell ahhoz valami munkásságot, — mely fogalmaink szerint erényes — mely egyszersmind hivatva van a többi indulatokat is kormányozni. Innét olvashatjuk ki az Isten és a természet szándékát, mely szerint nem akarja, hogy azok alkatrészei legyenek az igaz boldogságnak.

β) Az érzéki örömök után vizsgálja azokat, melyek a kényelmes és fényes életmóddal kapcsolatosak, valamint idecsatolja a műélvezet örömeit. Ezek a közönséges érzéki gyönyöröknek úgy tartósság, mint értékre nézve sokkal felettük állanak, felsöbbségüket tagadni senki sem fogja, de azért ő maga is elismeri, hogy: „Könnyü belátni, miszerint ezek összesen sem képesek boldog életet nyujtani".[1]

γ. Az öröm és fájdalomnak egy másik forrása a sympathia, mely által másoknak boldog, vagy boldogtalan állapotából saját magunknak örömünk, vagy bánatunk keletkezik.

Ezt a sympathiát általában helyeseljük; tisztességesnek tartjuk, hogy másokkal a szerencsétlenségben osztozzunk; ezen érzésünktől még akkor sem kívánunk szabadulni, midőn az számunkra gyászt és fájdalmat terem: „Ellenkezőleg a durva, kemény lelket — jóllehet ezen gondoktól és fájdalmaktól ment — kárhoztatjuk, söt hitványnak tartjuk, mert a legrútabb".[2]

Innét származó örömeink vagy fájdalmaink nagyon tartósak lehetnek, a szerint, a mint szeretteinknek élete hosszasan boldog vagy boldogtalan, söt szeretteinknek szerencsétlenségéről még sok idő multával sem tudunk fájdalom nélkül megemlékezni: „Ez okból van nagy fontossága ezen érzéknek az élet boldogságára vagy nyomorúságára nézve".[3]

δ. A most emlitetthez legközelebb áll, mint az örömnek és bánatnak forrása, a lelkiismeret: a szépnek és becsületesnek érzéke: „melynek az életben legnagyobb fontossága van".[4]

[1] Hutcheson i. m. 42. old.: „Haec tamen omnia vitam beatam non posse praestare, facille intelligitur".

[2] U. o. 45. oldal: „Durum, contra, et ferreum ingenium, etsi his curis et moeroribus immune damnamus; immo miserum censemus, quid turpissimum".

[3] U. o.: „Hac etiam de causa magnum affert hic sensus momentum ad vitam beatam vel miseram".

[4] U. o. 46. oldal: „Cujus est in vita momentum maximum".

Ki ne vette volna észre, hogy midőn oly cselekedetére emlékezett vissza, melyet másokért hajtott végre, vagy általa kötelességét teljesitette: ez az emlékezet sok örömmel töltötte el lelkét? Mily melegen érzünk azok iránt, kik hasonló módon cselekszenek!? Szeretteinkre vidáman gondolunk, midőn azok szándékosan teszik ki magukat veszélynek barátaik-, hazájuk-, vagy az igaz hit terjedéseért: „Természetünknek egész alkotása tanúsitja, hogy munkásságra születtünk és a cselekvésben a legnagyobb boldogságot az erényből meríthetjük, mely nélkül tisztátalanok gyönyöreink".[1]

Még ezekhez hozzávehetjük, hogy ezek az örömeink legállandóbbak. Izlésünk e tekintetben nem változó. A hozzá csatlakozó fáradalom és aggodalmak hamar elmulnak és helyet adnak a gyönyörteljes reflexiónak.

ε. Ezen érzékünkből fakad a tiszteletnek és a szégyennek érzete is; az első kellemes, a második azonban felette fájdalmas érzés. A dicséret és a dicsőség, ha azok az erényen nyugosznak, nem csekély jelentőségüek boldogságunkra nézve, de e nélkül kevés értékűek; az igaz dicsőség: „gyökereket hajt és hirdettetik, a hamis pedig mind mint a virág lehúllik".[2] Az ál-dicsőségről senki sem tudja, hogy megmarad-e nála csak egy napig is, mert az igazságnak ereje gyakran várakozásunkat felülmulja akár a tettetőknek leleplezésében vagy az erénynek a gyalázattól való megmentésében. Miután így a dicséretnek is csak egyedüli tárgya az erény: a dicsőség vágya is minden okos embert az erényes életre késztet.

Majd megemlékezik még azon vidámságról, mely a tréfában van; az örömről, melyet a vagyon nyujt és a gazdagság; továbbá emliti az élethez való ragaszkodást. Mind a háromra nézve megállapítja, hogy becsesek csak az erényes emberre nézve lehetnek. A gazdagot, ha nem erényes, oly gyülölet veszi körül, mely miatt soha sem lehet biztonságban; és az élet is, ha nem erényes, olyanná válhatik, mikor még legbensőbb barátaink is óhajtják számunkra a halált.

[1] Hutcheson i. m. 47. old.: „Testatur tota naturae nostrae fabrica, nos ad agendum esse natos; atque in agendo ex virtute beatitudinem reperturos summam, prae qua sordent voluptates".

[2] U. o. 48. old.: „radices agit et propagatur; falsa vero omnia tamquam flosculi decidunt".

Végül bezárja az élet javai körül való vizsgálódásait ezen véleménynyel: „Az erény magában is elegendő az élet boldogságára, hogy azonban igen boldog legyen, szükséges hozzá a szerencse".[1]

Ugyanezt az eredményt erősitendő, átvizsgálja a szomorúság forrásait is. Legfájdalmasabbnak az erkölcsi rosszaságot találja, mely gyűlöletessé teszi az embert önmaga előtt. Azonkívül a gyötrő gondolatoktól szabadulni sem lehet, míg csak az illető meg nem változik, stb.: „Ezek mind mutatják, hogy az Akademia tanítványai és a Peripatetikusok nem ok nélkül tartották a boldogságot „szerencsés életen át folytatott és a legtökéletesebb erénynyel egyező munkásságnak".[2]

*

A legfőbb jónak fenti értelmezése után: „behatóan vizsgálandó — mondja Hutcheson — hogy miket mondjunk erényeknek, kik iránt és mely cselekedetek gyakorlandók az erény szempontjából".[3]

A helyesnek és tiszteletreméltónak fejtegetésénél volt már említve, hogy a léleknek erényei: a jóakarat és a jóakaratú szándék a cselekvésben. Ezek között is előbbre helyezendők a nyugodt, csendes, jóakaratú érzelmek, majd még ezeknél is előbb valók a legszélesebb körre terjedők. A legkiválóbb tulajdonságok közé soroztuk az erkölcsi kiválóság forró szeretetét, a komoly vágyat annak magunkban való kiképzésére, a becsülést, szeretetet azok iránt, kik azzal már bírnak. Innét látszik, hogy kötelességünk az Istent szeretni és szent kötelességünk ezen érzelmünket művelni.

Középső helyre teszszük az erénynek azon alsóbb osztályát, melyet vagy a természet, vagy a szokás oltott belénk. Ezen korlátolt szeretetnél sokkal nemesebb már az, mely keletkezik

[1] Hutcheson i. m. 52. old.: „Sufficit per se virtus ad vitam beatam; quae tamen est cumulanda vitae perfectae prosperitate, ut fiat beatissima".

[2] U. o. 54. old.: „Haec omnia ostendunt, non sine causa placuisse veteri Academiae et Peripateticis, beatitudinem esse 'Ενεργειὰν κατ' 'ἀρετὴν ἀρισὴν ἐν βίῳ τελείῳ".

[3] U. o. 55. old.: „inquirendum est accuratius quaenam sint virtutes, quaeque ex virtute actiones et erga quos sint exercendae".

az erénynek másokban való fölfedezése által. Ezért annak a barátságnak, mely az erényen épül, nagyon kedvesnek kell lennie.

Az erények között kell felemlíteni mindazokat a szokásokat, melyeknek rendeltetése megfékezni az alacsonyabb érzéki vágyakat, mint az erénynek természetes akadályait. Mindezeket pedig becsüljük önmagukért, mert a teremtőnek bölcs czéljához képest a mi természetes ízlésünk úgy van alkotva, hogy közvetlenül helyeseljük és becsüljük mindazon érzelmeinket és tehetségünket — és pedig fokozatosan — a szerint, a mint fontosak, illetve fontosabbak a közjóra nézve. Innét van, hogy helyeseljük és szeretjük a kisebb körre terjedő jó hajlamokat is, míg azok nincsenek ellentétben a tágabb körü érdekekkel.

Soha sem szabad azonban elfelednünk, hogy teljesen Istentől függünk, mindenünk, úgy testi mint lelki tökéletességeink, az erények összesége is, Istentől száll reánk és így annak megóvása, megnövelése is az ő gondviselése által van.

„Azonos tehát a boldog életnek és az erénynek lényege: hogy az Istent egész lelkünkkel szeressük, embertársaink iránt állandó jóakarattal legyünk, összes lelki és testi képességeinket, melyekkel a közjónak használhatunk, szorgalmasan műveljük.“ [1]

*

Midőn Hutcheson rendszerében ennyire előhaladtunk, a hátralevő részekben semmi újat nem találunk. Úgy látszik, hogy pusztán didactikai szempontokból említi az erénynek felosztását, melyet Platónál és Aristotelesnél találhatni fel. Ezt a felosztást ő kifogásolja azért, mivel az Isten iránti szeretetnél, az általános emberszeretetnél és végül az erény szereteténél nem a középmérték tartandó szem előtt, hanem a lehető legmagasabb, mert ezek túlerősek sohasem lehetnek. Szerinte Isten iránt, embertársaink iránti és magunk iránti kötelességek vannak és az erényt is czélszerűbb e három szempont szerint osztályozni.

Isten iránti kötelességeinket két főrészre osztja: kötelességünk őt megismerni és tisztelni. Hogy megismerhessük, egyfelől

[1] Hutcheson i. m. 57. oldal: „Eadem igitur vitae beatae summa, quae et virtutum. Ut nempe Deum toto amemus animo et homines stabili prosequamur bonevolentia, omnesque animi corporisque vires quae communi inservire possint utilitati, studiose excolamus“.

utasít a természet ismeretére, másfelől saját erkölcsi nézeteinknek, illetve tulajdonságainknak vizsgálatára. E két dolog közül az első segít bennünket Isten hatalmának, a második Isten tökéletességének megismerésére. E kettőből önként folyik az Istennek belső és külső (nyilvános) tisztelete.

A felebaráti kötelességek között három dologról emlékezik meg különösebben: Az általános emberszeretetről, de minthogy nem mindenkinek adódik, hogy a közért munkálódjék, dicsérendő a szeretet, mely csak kisebb, pl. rokoni körre szorítkozik. Végül említi a barátságot, mely az erényen épül. Ezekben a fejtegetésekben már semmi újat nem mond a szerző.

Magunk iránti kötelességeinknél legelőbbre teszi az erkölcsi tulajdonságnak kiművelését. E végből szükségesnek mondja kötelességeinknek szorgalmas kutatását, tökéletes megismerését és annak teljesítésében a folytonos öngyakorlást. Majd ajánlatosnak mondja az erénynyel ellenkező dolgoknak vizsgálatát, hogy azoknak hiábavalóságáról meggyőződjünk.

Míg így a különböző tulajdonságokról szól, érdemes feljegyezni nézetét a haragra vonatkozólag, mely nézet ugyan nemcsak az övé, hanem a legtöbben a moralisták közül vele egyeznek ebben, hogy: „Nem minden harag és dühösség kárhoztatandó".[1] Igaz, hogy hozzáteszi, miszerint belőle csak annyi igazolható, a mennyi a magunk, hozzánktartozóinak és olykor a közjónak védelmére szükséges, de azért mégis érdekes, hogy a hasznossági szempont mennyire megvesztegeti a legélesebb látású moralphilosophusoknak látását is. Majd az idevonatkozó nézeteinket Adam Smith rendszerének fejtegetésénél fogjuk elmondani.

Az elmondottakban rövid, de lehetőleg hű képet igyekeztünk nyujtani, Hutcheson moralphilosophiai rendszeréről, most kötelességünk indokolni, hogy vajjon miért nem elégedtünk meg ezzel a megoldással és miért kerestünk mást!

Mint már a bevezetésben említettük, a moral-philosophusok három kérdésre törekedtek feleletet adni. Egyik-másik előtt egészen világosan álltak ezek a problemák, mások ellenben öntudatlanul, de mégis a sorok között adtak feleletet mind a három kérdésre. Ezek a kérdések így hangzanak:

[1] Hutcheson i. m. 83. oldal: „Neque ira omnis et iracundia damnanda".

a) mely cselekvéseket helyesel vagy kárhoztat a lelkiismeret?

b) honnét ismer reá a lelkiismeret a moralis és immoralis cselekedetre?

c) honnét van az a hatalma, hogy egyikre ösztönözzön, a másiktól eltiltson?

Hutcheson nézetei mind a három kérdésre adnak feleletet. Az első kérdésre nézve, hogy t. i. mely cselekvések moralisok, a szeretettel felel. Szerinte mások iránti cselekedeteink közül moralisok azok, melyeket feltétlen Isten- és emberszeretet sugal. A magunkra vonatkozó cselekedetek közül csak azok maradnak a moralitás határain belül, melyek által oly tehetségeinket ápoljuk, fejlesztjük, a miknek a közjó látja hasznát.

E pontnál meg kell jegyeznünk, hogy Hutcheson az önzést tehát kizárta rendszeréből, szerinte olyan cselekedet, mely magányos érdekét szolgálta a cselekvőnek, nem tarthatott számot a moralis nevezetre.

A második kérdést, hogy miként ismer rá a lelkiismeret a moralis cselekedetre, a belső érzékek segélyével értelmezte, illetve gondolta, hogy értelmezte. A mint a látással észrevesszük a szineket, vagy a látás és halláshoz csatolt belső érzék felvilágosít a hangok kellemes összecsengéséről, úgy a moralis érzék is, minden további elemzés kizárásával, saját természete szerint ismeri meg a cselekvések között a helyeslendőt, illetve kárhoztatandót.

A harmadik kérdésre, hogy miért ösztönöz az egyik és miért tilt el a másik cselekedettől, úgy indokolja, hogy az erkölcsi érzékhez köttetett a mi igaz boldogságunk. Az erényes cselekedetekre ösztönöztetünk, hogy boldogok legyünk. A már fentebb idézett helyen ő maga mondja, hogy a boldog életnek és az erénynek lényege azonos. A rendszer bevezetésében ő maga mondja, hogy a moralphilosophia vezetőül igérkezik a boldogsághoz a menynyire az lehetséges az emberi képességekkel.

Arra kell tehát nekem válaszolnom, hogy ezzel a három felelettel miért nem értem meg. Mi indított arra hogy tovább kutassak?

Először is legyen szabad a középső kérdést külön szakasztanom. Ezzel a kérdéssel még munkám bevezető részében foglalkoztam. Ott reámutattam azon körülményre, hogy a belső

érzékek tana nem egyéb, mint egy csomó belső tüneménynek elnevezése a helyett, hogy azok elemezve és értelmezve lettek volna. Egy csomó tünemény nevet kap, de nem magyarázatot. Hogy csakugyan igazunk van, munkánk második részében, hol a lelkiismeret második problemáját fogjuk értelmezni, meggyőződést fog szerezni mostani állításunkról a szíves olvasó. Az első ok tehát, mely ennek a rendszernek elhagyására késztetett, az erkölcsi érzék fölvétele volt.

De ha ettől a körülménytől eltekintek is, van úgy ebben mint minden vele rokonrendszerben egy nagy következetlenség. Ha a három felsorolt kérdés közül az elsőnek és harmadiknak feleletét összehasonlítjuk, a rendszer nagy tévedése előttünk áll.

Az első kérdésre úgy felel, hogy az önzést egészen számüzi a moral köréből, míg a harmadik kérdésnél nyiltan vallja, hogy az erényes életnek czélja az igaz boldogság, a moralphilosophia vezető a boldog életre.

Hát vajjon mi ez? Nem válik-e az egész rendszer az önzés rendszerévé? Szerinte cselekedjük az erényt, mert általa tökéletes boldogsághoz jutunk! Segitsünk mások nyomorúságán, mert ezen cselekedetünk oly érzéshez segít, mely minden más érzéseinknél boldogítóbb! Hobbes azt mondta, legyünk könyörületesek, mert elkerüljük általa az ellenségeskedést. A mi véleményünk szerint, végeredményében nincs különbség a két rendszer között. Mindkettőben az erény becse a mi boldogságunktól függ. Hobbesnél érthető volt, hogy az egész rendszer az önszeretetre épült, mert ő minden érzelmi jelenséget már az önszeretetből magyarázott, de érthetetlen Hutcheson-nál, ki a szeretet és önszeretet között éles határvonalat képzel. Egyes cselekedetekre nézve idegenkedik az önszeretettől, de nem tétovázik, hogy az egész élet összes cselekedeteit saját boldogságunknak alárendeljük! Itt ebben a következetlenségben rejlik a másik ok, mely ennek a rendszernek elhagyására késztetett minket.

Ez a következetlenség nemcsak Hutchesoné, hanem szinte a görög philosophiához nyúlik vissza, mielőtt elfogadta, két dolgot kellet volna megvizsgálni tüzetesebbben, mint a hogy megvizsgálta. Szerinte igaz boldogság és erényes élet azonosak. Ez az első kérdés, melyet több oldalról kellett volna szemlélni, mint ő tette. Vizsgáljuk meg csak mi, hogy vajjon erényes élet és boldogság identikusok-e?

Hutcheson és véle együtt mások is csak azt vizsgálják, hogy mily boldogitó érzés a helyesen végrehajtott cselekedetnek tudata, de nem veszik tekintetbe, hogy az önvád vagy a belső béke a boldogságnak csak egyik fele, az a fele t. i., melyért magunkat érezzük felelőseknek. Igaz, elismerjük, hogy ez a fontosabb része boldogságunknak — de még sem minden. Maga Hutcheson nagyon szépen fejtegeti, hogy a sympathia által mily erős fájdalomhoz jutunk, midőn szeretteink bajban vannak. Még sem vette észre, hogy az erényes embernek, kinek lelkében az emberszeretet erős, mennyi fájdalmat kell érezni embertársainak bűnhöz tapadt, önző természete miatt. Maga az idvezítő mikor közelget Jeruzsalem felé, sirva fakad és szemrehányóan mondja: „Vajha akár csak te eszedbe vehetted volna, vagy csak e te mostani napodon, a melyek néked a te békességedre valók". (Luk. XIX. 42.)

Majd egy más szentirásbeli hely is jut eszembe, az Idvezítő igy szól tanítványaihoz: „A szolga nem nagyobb az ő uránál. Ha engemet háborgattak, titeket is háborgatnak". (Jan. XV., 20.) Az erényes ember, ki mások tág lelkiismeretét helyeselni nem tudja, hány ellenfélre talál! Mások javát munkáló törekvései közben hányszor van része gyanúsitásokban, hányszor kénytelen leszerelni és hányszor újra kezdeni a legszebb és legáldásosabb dolognak keresztülvitelét másoknak hitvány önzése miatt.

Boldogság és erényes élet korántsem identikus két dolog! Hogy tökéletes boldogság erényes élet nélkül nem lehet, ez igaz, de megfordítani a tételt nem lehet, mert a boldogság tágabbkörü fogalom szerintünk az erénynél.

Másfelől igen hiányos megfigyelésen nyugszik az a feltevés is, hogy a bűnös élet feltétlenül nyomorúságos. Hutcheson is és véle nagyon sokan a moralis érzéknek e tekintetben csodálatos erőt és hatalmat tulajdonítanak. Tárgyalás alatt levő rendszerünk és különösen sok templomi predikáczió csodálatos színekkel tudja rajzolni a békételenséget, a léleknek nyugtalanságát, melyet a lelkiismeret okoz. Szerintünk ezek a rajzok a valóság számbavétele nélkül készülnek, — úgyszólván csak eszményi képek. A bűntények tanulmányozása éppen az ellenkezőt mutatja. Pap Béla a leghidegebben hajtat el saját testvérének hullája mellett, a lelkiismeret — ez a kérlelhetetlen itélőbiró — nem okoz neki semmi nyugtalanságot addig, míg a földi igazságszolgáltatás birája

elé nem kell neki állni. Petróné gyenge asszony létére egy egész napot tölt el a meggyilkolt hullával házában, lelkiismerete nem kergette az őrületbe, sőt egész nyugalommal darabolta fel a tetemet, — majd másnap folytatta dolgait és a legnagyobb valószinűség szerint pár hét mulva egész nyugodtan ült volna hajlékában, feledve az ékszerárúst, a lelkiismeret enyhe büntetést szabott volna reá, ha a földi igazságszolgáltatás bele nem szól a lelkiismeret itélkezésébe. Szerintünk az a nyugtalanság és békételenség, melyről itt szó van, a legtöbbször a cselekedetre következő büntetés által idéztetik elő. Nem állitjuk, hogy itt-ott csakugyan a lelkiismeret látszik a nyugtalanság okának, de ezek az esetek felette ritkák és más módon értelmezendők még ekkor is.

E pontra nézve álláspotunk az, hogy a mint az erkölcsi érzék boldog életet nem adhat, azonképen boldogtalanná sem tesz senkit, mert az valami nagyon viszonylagos, úgy az *igen* mint a *nem*, vagyis parancsa és tilalma erkölcsi charakterünknek tüköre. Az erényes ember valami nyomorúságosnak gondolja magára nézve a bünt, de ne feledjük, hogy maga a bűnös egészen más szemmel nézi saját állapotját. Van nagyon sok bünös lélek, a melyik boldogabb igen sok erényes embernél. Itt van újra egy másik oka annak, hogy mi ezektől a fejtegetésektől, melyeket Hutchesonnál találtunk, eltértünk.

A második dolog, melyet szintén meg kellett volna vizsgálni Hutchesonnak az, hogy vajjon az a bizonyos legfőbb jó, melynek elérésére a moralphilosophia van hivatva minket elvezetni, valósággal tudatában van-e cselekvésekor az embernek? Például a szeretet, vagy a szánalom egyes megnyilatkozásánál vehette-e észre akár Hutcheson, akár más az emberek közül, hogy gondolatában mint ösztönző megvillant volna a legfőbb jó, vagy csak az a kellemes érzés is, mely tagadhatatlanul velejár a szeretet gyakorlásával? Vehette-e észre valaki, hogy bensejében ösztönöztetett az emberszeretetre oly biztatással, hogy ezen szeretet által majd boldog lesz?

Ezt nem hiszem, hogy valaha valaki megfigyelhette volna, ennek tudatunkban nyoma sincs. Mi alapja van tehát az egész theoriának, mely a legfőbb jóról — mint a moralis élet jutalmáról — beszél? Szerintünk semmi. Hogy igazunk van, mutatja az a körülmény is, hogy a legfőbb jó szerepének megtartása mellett az egyszerü tanulatlan, de becsületes hajlamokkal meg-

áldott lélek, kinek a legfőbb jót egyetlen philosophus sem magyarázta, nem lehetne erényes, mert reá nézve hiányoznék az ösztönző principium. Már pedig ez képtelenség.

Könnyű belátni, hogy ezt az egész dolgot a régieknél szokásos — a dolgok lényegét érintő vizsgálatnak helyettesítője — a combinatio hozta létre, melynek azonban a valóságban semmi alapja nincs. A moralis életre képesít is, kötelez is feltétlenül a charakter, de nem kötelez sem a közvetlen haszon, sem a távolabb eső „legfőbb jó".

Itt tártunk fel újra egy tévedést, melynél fogva nekünk e rendszernél megnyugodni nem lehetett volna.

A felsorolt kifogások mellett azonban, még mindig felelni tartozunk arra, hogy vajjon azon principiumot, melyből Hutcheson származtatja a moralis cselekedeteket — tudniillik a szeretetet — nem tartjuk-e mi is elegendőnek a moralis élet tüneményeinek magyarázatára.

Ennek a kérdésnek megoldása szükségessé teszi, hogy a szeretet lényegére mélyebb pillantást vessünk, mint a minővel a közéletben a szeretet dolgait tárgyalni szokták. Ennyit mindenki megenged nekünk, hogy Hutcheson teljes joggal különböztetett meg a szeretetben két alakulatot: az egyik az, mely rokonainkhoz, jó barátainkhoz csatol bennünket; a másik pedig az általános emberszeretet, mikor is az embert minden megkülönböztetés nélkül szeretjük. Midőn tehát a szeretetről, mint a moralitás forrásairól szólunk, tulajdonképen két kérdéssel van dolgunk. Ítéletet mondani tehát addig, míg e kettőnek lényegét, egymáshoz való viszonyát fel nem tártuk, nagyon elhamarkodott dolog lenne.

Vegye csak tekintetbe a szives olvasó, hogy mily különböző két jelensége ez lelkünknek! Az a szeretet, mely bennünket jó barátainkhoz és rokonainkhoz, vagy hitvest hitveséhez köti, első sorban egy meghatározott személyhez van kötve, épen ez okozza, hogy ez a szeretet már saját jellegénél fogva megkülönböztetést hoz létre. Épen a szeretetnek ez az alakja okozza, hogy egyeseket az emberek közül kiválaszszunk és azokat a többiek felett előnyben részesítsük, míg az emberszeretetnek már fogalma magába zárja, hogy annak mindenkivel szemben egyenlőnek kell lenni. A kettő tehát egymással e tekintetben szinte ellentétben áll.

Vajjon az olvasók közül kit kell különösebben figyelmeztetnünk azon körülményre, hogy az említett szűkebbkörű szere-

tetben érzelmi világunk úgy összeolvad a szeretett személyével, hogy annak nem lehet bánata a nélkül, hogy mi ne bánkódnánk; öröme, hogy mi ne örülnénk; szerencséjére féltékenyekké leszünk; sérelmeiért a bosszúra gondolunk; érdekében — ha egyébként charakterünk ellent nem áll — irigyek- és kárörvendőkké is változunk. Míg ezzel ellentétben azt a másik szeretetet Pál így írja le: „A szeretet hosszútűrő, kegyes a szeretet, nem irigykedik a szeretet, nem cselekszik álnokul, nem fuvalkodik fel. Nem cselekszik éktelenül, nem keresi csak az ő maga hasznát, nem gerjed hamar haragra, nem gondol gonoszt. Nem örül a hamisságnak, örül pedig az igazságnak. Mindeneket elfedez, mindeneket hiszen, mindeneket reményl, mindeneket eltür" (Pál I. Kor. XIII. 4—7.).

Ime nem csodálkozhatik az olvasó, ha mi ezt a két psychikai jelenséget külön szakasztjuk, úgy az egyiknek, mint a másiknak természetét tüzetesen megvizsgáljuk és egymáshoz való viszonyukat gondosan megállapítjuk.

Hogy mely lelki tüneményt értünk az elébb említett szűkebb körű szeretet alatt, azzal, azt hisszük, mindenki tisztában van, ennél tehát időznünk oly czélból, hogy magát a tüneményt ismertessük nem szükséges. Másként van azonban a dolog az emberszeretettel, itt a közélet és a philosophia szóhasználata nem egészen indentikus dolgok. Sok cselekedetet lehetne felsorolnunk, melyre általánosan az emberszeret jelzőjét szokták használni, de ha tüzetesebben megvizsgáljuk az ilyeneket, akkor derül ki, hogy azoknak az emberszeretethez semmi köze nincs az elnevezésen túl.

Ha a közhasználat szerint veszszük a szó értelmét, az emberszeretet háromféle alakban jelenik meg előttünk:

a) Vannak emberek, kiket önmagukon, vagy azon a szűk körön túl, melyben élnek, senki és semmi nem érdekel. Míg némelyek életüknek egyik boldogságát üdvös közintézményeknek létrehozásában vélik feltalálhatónak, addig sokan találkoznak, kik vagy egyáltalán nem törődnek azzal, a mi egyenesem nem rájuk, vagy az ő körükre tartozik, vagy ha törődnek, csak valami remélhető érdekért mozdulnak meg. Az embereknek ezen csoportjából igen nagy azoknak a száma, kik a nyomor mellett is elmennek a nélkül, hogy csak gondolkodóba is esnének a segítés felől, de tagadhatatlanul igaz, hogy a nyomor közvetlen szemlélete erősen megszokta indítani azt is, a ki természetes viszonyai

között mást magán és övéin túl nem ismert. Ha a nyomor enyhítve van, az ilyenekre minden elvégeztetett. A hányszor a segélykiáltás megüti füleiket, mindannyiszor megállnak, őszinte részvéttel nyitják meg erszényüket, vagy használják befolyásukat, de az ő utaik nem visznek a szegénység és a nyomor hajlékai közé. A nyomor, midőn szemükbe tűnik, szinte kényszerítő hatalom rájuk nézve, de mintha más világon élnének, annak létezését csak a valóság látása hiteti el velük. Nem kell gondolni, hogy az általuk nyujtott segedelem nem őszinte érzés által van sugalmazva. Később feltárandó psychikai okok működnek közre, hogy a ki beszédében és sokszor cselekedeteiben is cynikusnak látszik és a valóságban is az, midőn a nyomor jelen van, elébbi magaviseletét mint álarczot félredobja és szinte ösztönszerűleg siet a segitségre. Magatartása mindkét esetben egyformán természetes.

Ez az első tünemény, melyet az emberszeretet eredményének minősitenek.

b) Második fokozaton állnak azok, kik többé nemcsak a látott nyomort törekszenek enyhíteni, hanem hivatalos és magánéletükben a közjót, az általános jólétet teszik törekvésük czéljává. Egyetlen alkalmat nem mulasztanak el, hogy valami emberbaráti intézményt ne támogassanak és egyetlen alkalmas pillanatot sem szalasztanak el, hogy az ilyen intézménynek híveket szerezzenek. Az ilyeneknek lelkében őszinte a vágy arra, hogy maguk körül mindenfelé jólétet találjanak és a mi tőlük telik, meg is teszik ennek valósulására.

De ha tovább figyeljük az illetőket, tapasztaljuk, hogy ez az érzés csodálatos módon az általánosságban marad. Mintha az emberiség nem az egyesekből állana, jóakaratuk nem száll az egyesekre, inkább intézmények, mint közvetlen segítség által gondolják czéljukat elérhetőnek. Nem állítjuk, hogy a nyomor még intensivebben nem érinti őket, mint az elébb emlitetteket, de azért könnyü megismerni, hogy a jólétet nem az egyének betegségének orvoslása, mint a közintézmények által teremtett könnyebbüléstől várják.

Az elébbi pontban emlitettek úgy tünnek fel, mintha a nyomortól iszonyodnának; a most emlitettek, mintha a jólétben gyönyörködnének. Mintha mindkét esetben az alany, ki úgy az egyik, mint a másik esetben birtokosa a jó vagy rossz állapotnak, tudatukon kívül maradna. Igyekezetüket nem az ember, hanem annak állapota nyeri meg főként, mig az *ember* tudatuk hátterében marad.

Innét érthető, hogy az ilyen egyének az emberek fogyatkozásai iránt kevésbbé elnézők, mint tőlük várhatnánk. A nyomor, melyet bűnös szenvedély okoz, még szánalmat sem kelt lelkükben.

Az általános jólétre irányozott törekvés — melyet most vázoltunk — az emberszeretetnek második alakulata.

c) A harmadik alakulatnál már minden vonás, mely a részleges szeretetben feltalálható, szintén jelen van. Megvallhatjuk róla, hogy felette ritkán figyelhető az embeszeretetnek ez a kifejlett alakja, de a hol megfigyelhetjük, észrevesszük azonnal, hogy az illető tudatát nem a közjó köti le a maga elvontságában, hanem az ember úgy a mint van, gyarlóságaival s tökéletességeivel együttvéve. Emezért szeretjük, a másikért szánjuk egyszerre, mely két érzésből származik az a csodálatos vonzalom, mely kissebb, erőtlenebb a baráti vagy rokoni szeretetnél, de igen sokkal több a zérusnál.

Az ily szeretet, mintha egy örökké derült világnézetnek az emberre eső sugarával volna azonos, mely elég hatalmas arra, hogy az ember gyarlóságaira, bűneire, fogyatékosságaira aranyos leplet boritson, s a szenvedély viharos felhőjét tőlünk távol tartsa. Az ilyen lélekben van olyan szeretet, mely mindent elfedez, mindent megbocsát. Itt a bűn és a szegénység egyforma nyomorúságnak tűnnek fel, melyeket egyiránt szánni kell, elhagyásukra segitő kezet nyujtani egyformán kötelesség.

Az ilyen jellemű ember nem annyira intézményt sürget, mint cselekedetet, igyekezete nem a külső jólét, hanem a teljes boldogság.

Ezt gondoljuk az emberszeretet harmadik alakjának.

Már most az a kérdés, hogy ez a három alakulat a szeretetből származik-e? Vagy valami más rokon lelki tüneményekre vezethető-e vissza? E czélból nem mellőzhető, hogy a szeretetnek forrásaira, keletkezésének természetére néhány szóval reámutassunk és az igy talált eredmények döntsenek a felett, hogy a szeretetnek és az emberszeretet fentebb vázolt három alakjának mi összeköttetése van?

Általánosságban mondhatjuk, hogy a szeretet gyökere a kielégedésben keresendő. Sem élő-, sem élettelen tárgy, mely nekünk gyönyörűséget nem okozott, szeretetünkre nem számithat. A szeretet azonban korántsem egy azzal a gyönyörérzettel, melyet valamely élő-, vagy élettelen tárgy okozott, hanem mindenkor

ennek a gyönyörnek nyomában jár, olyan ez, mintha tudatunkban keletkező visszhang volna, mely a gyönyörűséget okozó élő-, vagy élettelen dologra kiált vissza, mint iránta való erős vonzódás jelentkezik.

Látnivaló tehát, hogy a szeretet ereje két dologtól függ, minő természetű az öröm és hányszor jutunk örömhöz a szeretett dolog által. Minél erősebb az örömérzet,- vagy minél gyakrabban ismétlődnek örömeink, annál erősebb lesz vonzódásunk. Ha az öröm oly gyakori, hogy a concrét esetek szinte elenyésznek a tudatból, akkor a mozgalom szinte ösztöniessé válik, de ugyanez történik, hogy ha összeköttetésünk oly régi, hogy az események az idő távolsága miatt enyésznek el tudatunkból.

Ily szeretet a gyermek szeretete a szülő iránt. Ily szeretet van a rokonok és az olyan jó barátok között, kik még a gyermekkor emlékei által kapcsoltatnak össze.

Keletkezhetik azonban a szeretet a jelenben is, a tetszés — mely a szeretetnek kezdetleges alakja — felléphet, söt szeretetté erősülhet a mult emlékeinek teljes kizárásával, de soha a megelőző gyönyörűség nélkül, a mely gyönyörűség természetesen lehet szellemi, de lehet benne érzéki vonás is. Vigyázni kell azonban, nézeteinkben nincs az mondva, hogy a tétel megfordítható, a szeretetnek feltétlen megelőzője a gyönyörűség, de nem minden gyönyör lesz a szeretetnek forrása.

Két azonos foglalkozású, vagy más tekintetekben egyező lélek között, ha nehezebben is mint a gyermekeknél, mégis erős baráti viszony fejlődik ki, de ki tagadhatja el, hogy mily nagy kincs egy önzetlen, öszinte jó barát, kivel gondolatainkat kicserélhetjük, előtte törekvéseinket, reményeinket feltárhatjuk. Kinek volt ilyen jó barátja, az jól tudja, hogy a baráti szeretet láncza a legtisztább gyönyörhöz van kapcsolva lelkünkben.

Tanácsosnak tartom azonban újra megjegyezni, hogy a baráti szeretet nem az öröm végett, hanem az öröm miatt keletkezik bennünk, nem azért leszünk egy vagy más embernek barátjává, hogy örömünk legyen; hanem mivel jelenléte, társalgása szellemi gyönyörűséget okozott; ezen gyönyörűségből tisztán, minden számítás nélkül, *önkénytelenül* áll elő a vonzalom. Vagyis egész határozottan kifejezve a szeretet forrásai, az önszeretethez ha közel vannak is, az érzelmi jelenségeknek két különvált ágát képezik.

Tapasztalatilag, de egyszersmind psychologiailag is igazolható tünemény, hogy a szeretettel a boldogság érzése kapcsolatos; úgyszintén bizonyos az is, hogy a boldog készebb a szeretetre a boldogtalannál. A boldogság, mint az öröm, másokra is átszáll, de nem a sympathia, hanem tisztán a boldog ember által, ki ösztönszerüleg óhajtja maga körül az örömöt.

Már most tehát az a kérdés, hogy az emberszeretet három alakulata a szeretetnek rövid, de a valóságból vett elemzésével mennyire hangzik össze?

Az emberszeretet első alakulata — melyet szánalomnak is szoktak nevezni — nézetünk szerint a szeretettel semminemü közösségben nincs.

Első sorban a két psychikai tünemény egészen más helyről származik, a szeretetnek forrása a kielégülésből származó örömérzetben van, jellemzője az elégedettség, mely a szeretettel mindig kapcsolatos: a szánalom ezzel szemben a sympathia által reánk átterjedő nyomorúság átérzéséből támad, jellegzetes sajátsága az elégedetlenség, mert hiszen éppen a létrehozó oknak, a nyomorúságnak megszüntetésére ösztönöz. A szeretet a betelt vágy nyomában kél, a szánalom — ha a segítség nyujtására nincs tehetségünk — maga a vágynak egy nemévé lesz.

A szeretetnek egy másik sajátsága gyanánt említettük a szeretett tárgyhoz vagy személyhez való erős ragaszkodást. Ez a ragaszkodás, a hol lehetséges, mint pl. a házasságban, egészen az egyesülésig megy — úgyszinte az élettelen tárgyakat, ha kedvesek — a magunkévá teszszük; barátainktól, ha másokhoz jobban vonzódnak, nagyon rosz néven veszszük, söt el is idegenedünk tőlük. Ennek a vonzalomnak a szánalomnál nyoma sincs.

Mi tehát ezekre a tényekre hivatkozva, a szánalmat egyáltalán nem tartjuk a szeretetből magyarázhatónak.

A mi az emberszeretet más két alakulatát illeti, nekünk azokra is az a nézetünk, hogy a tulajdonképeni szeretet azoknak csak egy-egy vonását nyujtja, a többi más lelki jelenségekből értelmezhető és értelmezendő is.

Előttünk régtől fogva úgy tünik föl, hogy az emberszeretet csak kölcsönzött név, melylyel az emberek iránt nyilatkozó jóakaratú cselekedetek forrása megjelöltetett, a nélkül azonban, hogy az összefoglalt cselekedetek a szeretetből értelmezhetők lettek volna.

Ha ugyanis a szeretetnek forrása valamely gyönyör, akkor alig képzelhető, hogy általában az ember, vagyis az emberiség bennünk szeretetet keltsen. Hogyan férköznék hozzánk az általános? Ha az emberiség egyik vagy másik tagja kedvessé lesz előttünk, ekkor mindig az egyedre száll a szeretet, de nem az általánosra.

Gondolunk azonban mégis két módot, melyben az általános iránt vonzalom kél lelkünkben.

Az egyik módozat úgy gondolható, ha valami módon optimistikus világnézethez jutunk, mikor is az egész mindenség csodálatos összhangja nemcsak bámulatot, hanem vonzalmat is kelt bennünk maga iránt. Ebben az esetben az embert is éri a szeretetnek egy vonása. Ha azonban meggondoljuk, hogy ez a szeretet mennyire elvont, értelmünkhöz tartozó jelenségen nyugszik, azonnal belátjuk, hogy ebből a forrásból azt az erős, intensiv lelki tüneményt, melyet fentebb vázoltunk, levezetni igen bajos volna.

A másik módozat az a megoldás lenne, ha feltehetnénk, hogy azokért, kik előttünk kedvesek, vonzódásunk támadna általában az ember iránt. Ez a forrás nem kicsinylendő annyira, mint a mennyire jelentéktelennek tünik föl az első tekintetre. Ebből a forrásból sokkal több vonzalom árad az emberiségre, mint a másikból, de azért azt hiszszük, hogy mindenki belátja bizonyítás nélkül, miszerint ez a forrás sem lenne elegendő az emberszeretet magyarázatára.

Miként gondoljuk hát mi az emberszeretet magyarázatát? Szerintünk az emberszetet nem egyszerű jelenség, benne összpontosul a charakter minden kimagasló vonása, éppen azért létrehozásában egyesülni kell mindazon lelki jelenségeknek is, melyek egyenként alapját képezik az egyszerűbb moralis cselekvéseknek.

Gondolja csak el a szives olvasó, hogy a bűn, mely az ember nagy többségénél otthonos, hogyan kelthetne bennünk vonzalmat? A bűnt megszeretni az erényesnek sohasem lehet, sőt mondhatni, hogy a bűn még a szeretetnek legerősebb kötelékét is széttépi. De az emelkedett lélekben szánalom jelentkezik a lélek nyomorúságaival szemben. A szánalomban pedig két dolog van: az első a nyomor átérzése, melylyel együtt támad a nyomortól való szabadítás vágya. Ilyenkor a szánalom minden jót

reménnyl. Innét érthető, ha mi az emberszeretet elemzésében egyik igen lényeges faktornak a szánalmat gondoljuk.

Vannak azonban az embernek oly nemü fogyatékosságai is, melyek nem oly erősek, hogy szánalmunkat keltsék fel, de kétségkivül sem helyeslésünket, sem tetszésünket nem nyerhetik meg. Az emberszeretet ezeket is kimenti. Ilyen helyen lehet megfigyelni, hogy a második szó szóló embertársaink iránt az igazságérzet, mely apró hibáiknak észrevételéből származható ellenszenvünket saját gyarlóságainknak eszünkbe juttatásával hathatósan enyhíti, sőt a legtöbbször egészen elenyészteti. „A szeretet mindent elfedez."

Ez az igazságérzet — vagy jobban nevezhetném egyenlőség érzetének — míg egyedül müködik az ember lelkében, ez hozza létre az embereknek intézmények által történő boldogitására vonatkozó törekvéseket.

De mi magunk is hiszszük, hogy ha lelkünkben csupán az említett két tényező müködnék, az emberszeretet sokkal hidegebb jelenségnek maradna, mint a minő kifejlett alakjában. E kettőnek azonban szint és melegséget kölcsönöz az elébb említett vonzalom. Minden cselekedet a szeretetnek melegségét veszi fel, mert ez a három lelki jelenség is nem a keveredés, hanem a vegyülés törvénye szerint egyesül. Akár az egyenlőség érzete, akár a szánalom szólaljon is meg a szeretettől áthatva, meg lesz benne egyfelől az erő, másfelől a rokonszenves vonzalom.

Szerintünk tehát az emberszeretet összetett jelenség, alkotó részei: *a szánalom, igazság* vagy *egyenlőségérzet* és az *általános iránt* valamely úton szerzett *szeretet.*

Ezért van az, hogy míg a közönséges szeretet természetében rejlik, hogy féltékenyekké, bosszúállókká, irigyekké és kárörvendőkké tehet, addig a másik szeretet: „hosszútürő . . . nem irigykedik . . . nem gerjed hamar haragra . . . mindeneket elfedez . . . mindeneket eltür".

Miután e kétféle szeretetnek természete immár előttünk van, kérdésünkre: „Lehet-e a szeretet a moralis életnek egyedüli forrása?" igen röviden és igen világosan megadhatjuk feleletünket, melynek azonban a fentebbiek alapján két részre kell szakadni.

1. *A baráti, rokoni-, szóval szükebbkörü szeretetet,* két okból nem tarthatjuk elegendőnek a moralis cselekedetek magya-

rázatára. Egyfelől sokkal szűkebb körű jelenség, mintsem valaki azon gondolatra jöhetne, hogy vele kisérletet tegyen; másfelől már fentebb vázolva volt, hogy természetéből folyólag, lehet sokszor alapjává egy csomó immoralis érzelemnek.

2. *Az emberszeretetben* semmi oly motivum nincs, mely immoralis cselekedetre ragadhatna bennünket, ez tehát minden korlátozó tényező nélkül elfogadható a moralitás forrásául, de van egy más fogyatékossága, szűkebb körű még ez is annál, hogy egyedül reá építhessük a moralt.

Először is, a *hálaérzelem* más tünemény, mint az emberszeretet, mi is elfogadjuk ugyan, hogy a hol emberszeretettel találkozunk, ott a hála nem fog hiányozni, de ez a körülmény a dolgon nem változtat semmit, mert mi, ha egyedül az emberszeretet cselekedeteit tekintenénk moralisoknak, a háládatos cselekedetek ez által mégis csak kizárattatnának a moralitás határaiból, mivel a hála más, mint az emberszeretet.

Másodsorban felhívjuk a szíves olvasó figyelmét azon közvetlen megelőző fejtegetéseinkre, hol kimutattuk, hogy a tulajdonképeni szeretet egészen más forrásból ered, neki az emberszereteten túl van létjogosultsága. Szó sincs róla, hogy a hol emberszeretet van, ott baráti és atyafiúi szeretet még inkább van, de ha csak amazt tesszük egyedüli forrássá, emennek tüneményeit vagy közömböseknek, vagy immoralisoknak kell minősíteni. Már pedig — azt hisszük, mindenki elismeri — hogy sem a baráti hűséget, mely száz és száz megragadó eseménynek volt és lesz alapja; sem a gyengéd szülői szeretetet, mely előttünk örökké tisztelt, sem a gyermeki szeretetet a moralitás körén kívül rekesztenünk nem lehetséges.

Látható innét az is, hogy hiábavaló kisérlet lenne a moral tüneményeit általában a *szeretetből* magyarázni, mely fogalom felölelné a szeretetnek általunk szétválasztott két nemét, mert így is csak szűkebb körű jelenséggel lenne dolgunk, mint a minőt a moral kíván. A *hála* ekkor is kívül maradna a határon, de a hálán túl kimaradnának azon moralis cselekedetek, melyek az önzésből keletkeztek, de a rajtuk uralkodó korlátozó tényezők miatt a moralitás határaiba kellett azokat soroznunk,

Érthető különben, hogy a moral levezetésénél oly széles medret készítünk, hiszen a moralitásnak be kell hatolni cselekedeteinknek mindennemű körébe. Irányuljon az a cselekvés

magunkra, másokra, a moralitás fogja azt megnemesiteni, ezért tartjuk szükségesnek, hogy a cselekedeteknek ne egy, vagy más forrásához, hanem az összes forrásokhoz köttessék a moralis szinezet, de úgy, hogy azoknak egy bizonyos minősége legyen szilárd alapja a megkülönböztetésnek.

A mi a második vizsgálandó kérdésünket illeti, hogy: „Egyáltalában lehet-e a szeretet a moralitás forrása", erre már talán meg is feleltünk. A szeretet sokkal közelebb esik a moralitáshoz, mintsem hogy ezt külön kérdés tárgyává kellene tennünk. Még azok a philosophusok is, kik — mint Hobbes — az önzésre épitették a moralt, nem a szeretetből folyó cselekvéseket rekesztették kivül a moral határain, hanem a szeretetet, mint a cselekvés forrását fogták fel úgy, mint az önzésnek módosult alakját, maguk a cselekvések azonban kérdésbe sem tétettek, hogy vajjon moralisok-e vagy nem! Mi is úgy itélünk, hogy a szeretet a moralitásnak minden kétséget kizárólag lehet forrása.

Hát a harmadik kérdésre: „hogy mely határok között lesz és marad moralis a szeretet?" mit felelünk?

Erre a kérdésre részben már válaszoltunk is. Az emberszeretetben magában megtalálhatók a korlátok, melyek azt a kellő határon megtartják, de nem így áll a dolog a szükebbkörű szeretettel.

Emlitsem-e az olvasó előtt, hogy a szülők hányszor különböztetik meg gyermekeiket. Olykor ennek a megülönböztetésnek természetes okai vannak, az egyik jó, a másik engedetlen; de hányszor látni, hogy a megkülönböztetésnek semmi igazolható alapja nincs, az egyik gyermek minden igazolható ok nélkül kedvesebb.

Az emberszeretet a legtöbbször csak részleteiben figyelhető, pl. a vészkiáltás a legrészvétlenebb embert megállitja, a veszedelem mindent elfeledtet az emberekkel, de az emberszeretetnek ily részszerű nyilatkozata ritkán tartja vissza az embereket attól, hogy midőn minden távol van, szeretteik érdekében másoknak rovására is cselekedjenek.

Látnivaló, hogy úgy az előbbi, mint az utóbbi esetben vétünk *az igazságérzet ellen* és ezen vétségünkkel együtt cselekedetünk is átlépi a moralitás határait.

Lehetne mondani, hogy a szeretet olykor a hála megrontására is ösztönöz; sőt a szánalommal is állhat ellentétben. Ezt a felfogást mi nem fogadjuk el, álljon itt világositóul egy példa.

Tegyük fel, hogy egy állás betöltéséről van szó, melyre nézve nekünk nagy befolyásunk van, legyen az egyik jelölt egy igen kedves jóbarátunk, ki ép úgy reászorult, mint bárki más és ép oly jó képesítéssel van, mint bármely ellenfele. Álljanak vele szemközt: egy másik szegény hivatalnok és valaki olyan, kinek mi közvetve vagy közvetlen hálával tartozunk. Hol érvényesítsük befolyásunkat? Nézetünk szerint ebben az esetben a hála ellen nem vétünk mindaddig, míg a másik megrontására tisztességtelen eszközökhöz nem nyúlunk, nem zárja ki ez az eset, hogy máshol hálánkat lerójuk. Viszont a barátság és a szánalom együtt természetes, ha erősebb az egyszerű szánalomnál. A vétség tehát csak ott kezdődnék, hol vagy a körümények nem egyenlők: pl. pártfogolt barátunk vagy rokonunk egyáltalán nem volna reászorulva, vagy az ellen, kinek mi hálával tartoztunk, tisztességtelen utakon törekednénk. Ezekben az esetekben valóban vétenénk a hála, illetve a szánalom ellen. Ámde nem veszi-e észre a szives olvasó, hogy mind a két esetben az igazságérzet is sértve van. Cselekedetünk ellen az igazságérzet szólalna fel leghatalmasabban.

Nézetünk szerint tehát a szeretetnek, mely barátainkkal, rokonainkkal egybekapcsol, egyetlen korlátozója van: *az igazságérzet.*

Dr. Vásárhelyi József.

(Folyt. köv.)

AZ ÁLLAMALKOTÓ SZERZŐDÉSEK JOGI TERMÉSZETE A MAGYAR KŐZJOGBAN.

(Befejező közlemény.)

Ha az osztrák közjogi felfogás a hadsereget nem a dynastia seregének tekintené és abban, hogy a dynastia a magyar hadsereget is magáénak tekintse, a dynastiát nem támogatná, bizonyára nem volna a magyar hadseregben a zászló és a czimer osztrák császári, nem volna a vezényleti- és szolgálati nyelv a német, nem volnának közös tisztképző és nevelőintézetek, söt közös leánynevelő intézetek sem; hanem a nemzet birna élni azon jogával, hogy csak azon intézmények közösségét tűrje, a melyeket az 1867. évi XII. t.-cz. egyenest a pragmatica sanctióból kifolyólag tett közössé. Vagy talán az 1867. évi XII. t.-cz. sem így jött volna létre, mint a hogy létrejött.

Képzeljük el, hogy az ország királyi háza elvesztené az ausztriai örökös tartományokat és kárpótlásul a helyreállított Lengyelországot, mint örökös királyságot kapná. Vajjon a királyi ház ezen esetben nem volna-e (ha nem is a ma fennálló közös intézmények útján, de más rend mellett) köteles az 1723. évi kötés alapján Magyarországot Lengyelország erejével is védelmezni, illetve ott oly törvényeket elfogadtatni, a melyek mellett ez megvalósitható, s vajjon a nemzet nem érezné-e magát kötelezve arra, hogy saját királyi házát Lengyelország felett való uralmában védelmezze? Ha a kérdést az ország és az ausztriai örökös országok között létrejött nemzetközi szerződés szempontjából fogjuk fel, akkor, a mint ma Galicziával szemben sem állhatna fenn a kölcsönös védelmi viszony, akként Magyarország és Lengyelország között is csak új nemzetközi szerződés alapján

volna ilyen létesithető; holott, ha az ország és dynastiája, mint bármely más országok uralkodóháza között létesült szerződés szempontjából fogjuk fel a kérdést, akkor a kölcsönös védelmi viszony a fejedelem személyének közösségéből ipso facto következik.

Erre a kérdésre megkaphatjuk a választ, ha azt tételezzük fel, hogy a fönnebb képzelt változás nem egyszerre menne végbe, hanem apránként, hogy t. .. a magyar király idegen birtokaiból, a midőn egyes délnyugoti és nyugoti országok nemzetiségi okokból lefoszlanak, ugyanakkor észak felől nyerne szintén több ízben kárpótlást, a míg végre azok az országok, a melyek 1723-ban a magyar király idegen országai voltak, mind lefoszlanának és helyettök új területek kerülnének a Habsburg-dynastia uralma alá. Ezen esetben az új területek belekerülnének a kölcsönös védelmi viszonyba, azon országok pedig, a melyekkel az kezdetben fennállott, ezen viszonyból kikerülnének. Lehet-e ily esetben a kölcsönös védelmi viszonyt egyébre visszavezetni, mint a nemzet és saját királyi háza, mint bárminő idegen országok uralkodóháza között ez iránt kötött szerződésre? Nézetem az, hogy nem, mert hiszen, ha a nemzetközi szerződés alapjára állunk, akkor előállana a helyzet, hogy más országok fejedelmeivel szerződtünk, mint a melyekkel kölcsönös védelmi viszonyba jutottunk és állunk.

Az a meg nem valósult törekvés, hogy Magyarország 1723-ban az osztrák örökös tartományokkal is akart szerződésre lépni és hogy ennek a király állta útját, nem Polner mellett, hanem ellene bizonyít; mert a király azon válasza, a melylyel ezen szerződéskötést visszautasítja és biztosítja az ország rendeit, hogy a többi országokkal való unióról és biztosságról maga fog gondoskodni, éppen azt domborítja ki, hogy itt nem nemzetközi szerződésről, hanem belső szerződésről van szó, a melyhez a többi országok rendjeinek semmi közük sincsen s a király nem is akarja, hogy ilyen szerződés, mely nemzetközi természetű s a melyben esetleg az ország és az osztrák örökös tartományok között a viszony szabatosan meghatároztatik, létrejöhessen.

Hiszen éppen ez az eset volt az oka annak, hogy ezen időtől fogva az ország nem is törődik többé az osztrák örökös tartományokkal, hanem mindenkor csak a királylyal áll szóba és 1867-ben is a közös ügyek és intézési módjuk megállapításánál nem formalis szerződést köt Ausztriával, hanem egyszerűen törvényt alkot s a királyra mint császárra bízza, hogy Ausztriá-

ban ezen törvény feltételeinek foganatot szerezzen, mivel a magyar király igéretei által az osztrák császárt is megkötöttnek tekinti.

Polner szerint a törvénynek csak rendelkezései és nem egyúttal meghatározásai is kötelezők. Erre már előbb utaltam, úgyszintén arra az állításra is, hogy az 1723. évi törvények nem adnak jogot a dynastiának a trónöröklésre, hanem egyszerüen az alkotmánynak meghatározása folytán jutnak az egyes tagok a magyar trónra, — már megmondtam a magam nézetét.

Most még csak arra a megjegyzésre akarok kiterjeszkedni: vajjon politikai okokból helyes-e az 1867. évi XII. t.-czikkben is kifejezésre jutó szerződéses elmélet álláspontjára helyezkedni, megfelel-e a magyar nemzeti állam eszméjének, ha a királyt és a nemzetet egymással egyezkedő, alkudozó, szerződéseket kötő, ellenérdekű, szemben álló feleknek tekintjük, a kik a köztük létrejött megállapodásokat nem azért tartják meg, mert az az egységes állami szervezet rendelkezése, hanem mert egymásnak igéretet tettek s mert erkölcsi kötelesség az igéretet megtartani; vagy pedig a mai nemzeti államnak nem felel-e meg inkább, ha a királyt a nemzet testéből való testnek, véréből való vérnek, a nemzettel egy testet alkotó fejnek tekintjük, a mely a test többi részeivel együttesen rendezi a maga életföltételeit (346. l.).

Erre először is meg kell jegyeznem, hogy az én elméletem szerint nem minden törvény szerződés, és hogy a szerződés nem is a nemzettel a koronában már egyesült királylyal, hanem a tőle még különálló dynastiával szokott létrejönni s a királylyal csak annyiban, a mennyiben ő az újonnan választott dynastiának a feje vagy a törzsatyja.

Másodszor azt kell megemlitenem, hogy a personalis unio elvileg kizárja azt: hogy a fejedelem, — a ki saját physikai személyében is jogilag két személynek tekintetik, helyesebben, jogi fictio által két személyiségre osztatik fel, — a nemzettel nemcsak jogilag, hanem bensőleg is, azaz moralis és ethikai alapokon is, mind a két államban egy testnek legyen tekinthető; mivel egy és ugyanazon fő, ha két állam népének testével egy test és vérével egy vér, abból ipso facto következnie kell annak, hogy azon két államnak népe is ugyanazon fővel egy test és egy vér, tehát egymással is egy testnek és vérnek kell lennie, azaz akkor a két állam tulajdonképen nem két állam, hanem egy és ugyanazon államnak csak része.

Már pedig azt hiszem, hogy ezt a consequentiát Polner sem kivánja levonni, mert ha levonná, arra az álláspontra kellene helyezkednie, a melyen az osztrákok állanak, a midőn az unionált államokat consequenter „eine“ vagy „andere Staatsgebiet der Monarchie“-nak nevezik, mivel „Staat“-nak csak az úgynevezett Monarchiát tekintik, a melynek azonban két államterülete van.

Az osztrákok tekinthetik magukat bensőleg is egy testnek és egy vérnek a császárral, mivel őket állammá a császár személye és dynastiájuk foglalja össze és ebből kiindulva akarják Magyarországot is magukkal egy testnek és vérnek, az ausztriai császárság részének, egyik felének tekinteni.

De mi magyarok nem akarunk a császárság része és Ausztriával egy test és vér lenni, ennélfogva, fájdalom, arra volnánk utalva, hogy mivel királyunk személye Ausztriával egy test és egy vér, nemcsak dynastiánkat, de még királyunkat se tekintsük magunkkal egy testnek és egy vérnek, hanem csak szerződésileg egyesült feleknek mindaddig, a mig velünk minden ízükben érzelmileg éppen úgy, mint nemzeti gondolkozásukban is teljesen egygyé nem forrnak, össze nem olvadnak. Ez pedig csak akkor következhetik be, ha vagy Ausztria bomlik fel s megszünik az unio, vagy ha Ausztria egyenesen Magyarország fönhatósága alá kerül.

De a meddig azt kell látnunk, hogy minden nemzeti törekvésünk éppen a bécsi udvari köröknek akaratán törik meg, addig nem lehet szó arról, hogy a királyság legyen a nemzeti eszme zászlótartója és törekvéseink vezére, addig nem lehet a királyság és a nemzet között benső egységet keresni, nem lehet a kettőnek működését egy és ugyanazon személyi lét ethikai alapjára visszavezetni. Már pedig, a míg ez be nem következik, nemzeti törekvéseinknek megvalósítását, az ország függetlenségét csak úgy lehet biztositanunk, hogyha a nemzet és a király közötti viszony moralis és ethikai, azaz benső alapját az 1723. évi I., II. és III. t.-czikkben foglalt szerződésre vezetjük vissza, mert egy idegen irányzatú dynastiára s az abból származó királyokra nézve az alkotmány tiszteletének biztosabb alapja a magánjogi alaphoz hasonló szerződési viszonyban rejlő erkölcsi érzület, mint a törvénynek, a melyen a nemzeti fejedelmek is olykor könnyen túlteszik magukat, kötelező parancsszava.

A personalis unio nem a nemzeti államok kapcsolatának

B) *Az állam és valamely fegyveresen ellene szegülő párt között kötött szerződések.*

A bécsi és linczi békéket Polner a curiai biráskodásról szóló 1899. évi XV. t.-czikkel hasonlítja össze, mert azok is, ez is, pártközi békék alapján jöttek létre. Ha tehát a bécsi és linczi békék szerződések, akkor annak kellene tekinteni a curiai biráskodásról szóló törvényt is, pedig ezt senki sem tekintheti annak és így a vallási békéket sem lehet annak tekinteni (485. l.).

Polner azonban felette téved az összehasonlításban, mert a bécsi és a linczi békék a magyar királyság és a tőle elszakadt és annak fegyveresen ellenszegülő párt között köttettek és pedig oly párt között, a mely elszakadt a magyar koronától, elvált az államtól s tagjai tényleg megszüntek a magyar király alattvalói lenni s mint hadviselő fél állottak a magyar királylyal szemben; holott az 1899. évben az ellenzéki pártok törvényes formák közt folytatták küzdelmüket, — nem a király, hanem a kormány ellen, nem szüntek meg a király alattvalói lenni, nem állottak mint hadviselő fél a királylyal szemben, nem váltak külön jogalanynyá, nem váltak ki mint egész az állam kebeléből, tehát nem is szerződhettek a többséggel, mert hiszen ez sem volt külön jogalany, mint a hogy ma sem az. És azért mégis itt is érvényesül a szerződéses felfogás, mely ma is hangoztatja, hogy a pártközi paktummal alkotott törvények megváltoztatásához, hogy az kifogástalan legyen, pártközi paktum szükséges. S ki merné tagadni, hogy ez a felfogás a mi politikai viszonyaink közt igen üdvös felfogás!

A vallási békék és az 1899. évi XV. t-cz. keletkezésének körülményei között egyrészt oly lényeges a különbség, mint a házi perpatvar és a polgárháború között, másrészt mint az önmagában meghasonlott ember lelki egyensúlyának helyreállása és egy felbomlott házasság újra létrejövetele között.

A nikolsburgi békének belevonása a bécsi és a linczi békék sorába csak arra való, hogy zavart okozzon. Ezen béke ugyanis nem mint ilyen, a maga teljes egészében iktattatott az ország törvényei közé általános utalással, mint pl. a bécsi béke, a melyet II. Mátyás az 1608. évi t.-cz. decretumának bevezetésében (3. és 4. §) arra való utalással mint törvényt is megerősített s azonfelül annak egyes rendelkezéseit, mint külön új czikkelyeket is szentesített, — sem pedig, mint a linczi béke, formaliter az

ország törvényei közé a maga egészében be nem iktattatott; hanem az 1622. évi 29. és 30. t.-czikkel törvény alkottatott, mely a nikolsburgi béke azon részével egyezik meg, a mely a fejedelem (Bethlen Gábor) részére átengedett megyéknek a királyhoz és a fejedelemhez való viszonyára vonatkozik. Ez tehát nem államalkotó szerződés, hanem egyszerűen törvény, a melylyel az ország területi integritását erősen érintő nikolsburgi béke által teremtett tényleges állapot, mint már megváltoztathatlan, törvényesíttetik.

Annak igazolására, hogy Polner nincsen tisztában a kérdés lényegével, szabad legyen felhoznom azt az ellenmondását, mely abban rejlik, hogy a míg egyrészről az 1899. évi pártközi pactumhoz hasonlítja a bécsi és linczi békéket (s a nikolsburgit is), addig más részről a mellett kardoskodik, hogy ezen békék nem belső, hanem nemzetközi szerződések, a magyar király és az erdélyi fejedelem között. Hát akkor az 1899. évi pártközi béke is nemzetközi megállapodás? — de kik között?

Tagadhatatlan, hogy az erdélyi fejedelem külön nemzetközi jogalany is volt a magyar királytól, és így ezen vallási békék nemzetközi természettel is birtak. De az erdélyi fejedelem, mint a magyarországi részek ura és mint magyar birtokos nemes, alattvalója is volt a magyar királynak s ezen békék megkötését megelőzőleg főképen mint ilyen állott a magyar fölkelők élére s mint magyar nemes, az arany bulla 31. czikkére hivatkozva kelt fel a király ellen, éppen úgy, mint a többi magyarországi elégedetlen nemesek. De mivel ő egyúttal Erdély fejedelme is volt, csak természetes, hogy ezen minőségében is segélyére volt önmagának.

Az erdélyi fejedelem nem mint ilyen, hanem mint a részek ura és mint magyar nemes volt alattvalója a magyar királynak, de mint fejedelem attól független volt s a török szultán volt az ő suzerainje. Tehát egészen más volt a viszony közte és a magyar király között, mint a milyen volt pl. a császár és a szász választó között, a ki mint alattvaló külön nemzetközi jogalany volt a császártól, mivel Németország egészen más elvi alapon, a merő személyes hűségi kötelék alapján tartozott össze. A mint ez a kötelék lazult, lazult az országok összetartozása is, míg végre teljesen elemeire bomlott a birodalom.

A szász választó viselhetett háborút és köthetett békét a

német-római császárral, a részek ura és a magyar nemes nem viselhetett háborút a magyar királylyal. S ha mégis megtörtént, hogy a részek ura ezt tette, jogczímét nem a nemzetközi jogban, hanem a belső közjogban, az aranybulla 31. czikkében foglalt fegyveres ellenállási jogban kereste. Bocskay, Bethlen és Rákóczy György háborúi tehát nem nemzetközi háborúk voltak, hanem belső háborúk, a melyeknél az erdélyi fejedelem első sorban nem mint ilyen, hanem mint a fölkelő magyarok vezére szerepelt, éppen úgy, mint Rákóczy Ferencz háborújában az ugyancsak erdélyi fejedelemmé választott és a fejedelmi székbe be is iktatott II. Rákóczy Ferencz. A szatmári béke és a többi békék között tehát nem az a különbség, a mit Polner felhoz, hogy t. i. az belső békeszerződés, ezek pedig nemzetköziek voltak; hanem az, hogy azt az Erdélyben trónját vesztett és Magyarországból eltávozott Rákóczy Ferencz vezérei a fejedelem akarata ellen kötötték meg, ezeket pedig a győztes magyar hadak vezére, — továbbá, hogy a szatmári béke csak helyreállította a régi állapotot a győztes király kegyelméből, holott a bécsi és linczi békék szerint a fölkelők csak azon feltételek elfogadása után tértek vissza a magyar király hűségére, a mely feltételeket ők maguk szabtak ennek árául.

Polner érzi, hogy a német viszonyok nem voltak analogok a magyar viszonyokkal és így az ő érvelése az itteni viszonyokra nem alkalmazható. Bevonja tehát a kérdésbe az 1867. évi XII. t.-czikket is, hogy a kérdésnek a szerződési elmélet alapján való megoldását megnehezitse. Ezért mondja, hogy ha a vallási békék államalkotó szerződések, akkor annak kell nevezni az 1867. évi XII. t.-czikket is. Hiszen az is az előbb fegyveresen ellenállott, nem is annyira párt, mint inkább nemzet és az állam legfőbb hatalmát képviselő és gyakorló uralkodó közt létrejött megállapodás, kiegyezés (486. l.).

Kénytelen vagyok tagadásba venni, hogy ez így van. Az 1848. évi szabadságharczban a nemzet nem szakadt el a koronától, hanem a magyar király nevében önvédelmi háborút folytatott Ausztria ellen, mely az országot megtámadta. 1848. évi decz. 2-án V. Ferdinánd, midőn lemondott az osztrák császári trónról, Ferencz Károly főherczeg pedig a trónöröklésről, ezzel mind a kettő azon szándékát is kifejezte, hogy Magyarországon sem kiván uralkodni. Ferencz József ő felsége pedig ugyanekkor

nem mint magyar király, hanem mint osztrák császár lépett trónra s mint ilyen hirdette ki a birodalmi alkotmányt, a mi azt jelenti, hogy az ország felett mint osztrák császár akar uralkodni és Magyarország fegyveres meghódításának a szándékát is magában foglalta.

Minthogy tehát ő felsége nem a magyar alkotmány alapján akart a Magyarország felett való uralkodás jogába lépni, hanem mint ausztriai császár, fegyverrel és idegen segélylyel hódította meg 1849-ben az országot és a pragmatica sanctio feltételei ellenére önhatalmúlag vette el az ország függetlenségét és alkotmányát; ennélfogva nem is volt a magyar állam legfőbb hatalmát képviselő és gyakorló uralkodó, azaz nem volt az ország törvényes királya, hanem csak a magyar királyi czímmel is tényleg élő és az ország felett uralkodó ausztriai császár, a magyar állam pedig tényleg megszűnt s területe és népe a császárságba kebeleztetett be. A nemzet passiv ellenállása azonban lehetetlenné tette az idegen absolutismus fentartását és arra kényszerítette az osztrák császárt, hogy kisérletet tegyen arra, miszerint Magyarországon mint magyar király uralkodhassék. Kiadta tehát az októberi diplomát, s annak elfogadására összehívta a magyar országgyülést. Ez sikerre nem vezetvén, 1865-ben új országgyűlést hívott össze, s ezzel az országgyűléssel mint magyar királylyá koronázandó tényleges uralkodó, a jogfolytonosságot helyreállította és 1867-ben megegyezett azon kapcsolatra nézve, a melyben Magyarország az osztrák császársággal fog állani. Ennek megtörténte után, június 8-án, megkoronáztatván, az országgyülesen alkotott és az előzetes megegyezésnek megfelelő törvényeket szentesítette, s ezek között az 1867. évi XII. t.-czikket is.

Az 1867. évi XII. t.-cz. tehát nem államalkotó szerződés, mert a mi szerződési momentum van benne, az nem a szent korona és valamely elszakadt része, hanem az ország és az ausztriai császárság között jött létre, de ezen részei nem mint ilyenek, hanem mint magyar törvénybe foglalt feltételes rendelkezések nyertek kötelező erőt, a 18. §. rendelkezése szerint azon föltevés mellett, hogy Ausztria is hasonló törvényt fog alkotni.

Ezen törvénynek a más törvényekénél nagyobb állandóságot tehát nem erkölcsi motivumok biztosítják, mint az államalkotó szerződésekét, hanem egyszerűen azon tény, hogy ő felsége mint magyar király nem járulna hozzá olyan törvény szentesítéséhez,

mely azon törvényt módósitaná, a melynek ő, mint ausztriai császár, változatlan fenmaradását kivánja.

C) *A magyar állam és a tőle elszakadt bizonyos területileg külön álló részek között kötött államszerződések.*

A Magyarország és Erdély egyesülésére vonatkozó törvények államalkotó szerződési jellegét Polner azon az alapon veszi tagadásba, hogy az ezen törvényekben (pozsonyi 1848: VII. és kolozsvári 1848: I.) nyilvánuló akaratmegegyezés nem felel meg azoknak a szabályoknak, a melyeket Polner a magánjogi szerződésekre vonatkozólag felállitott; a mennyiben ezen megegyezés folytán a két ország között nem jött létre önálló jogalanyok jogviszonya, hanem Erdély a maga számára semmiféle különállást fenn nem tartván, beolvadt Magyarországba.

Polner tehát ismét azt a helytelenül construált meghatározást akarja alkalmazni, a melyet ő a szerződésre fölállitott. Ezzel együtt magánjogi szabályt akar használni közjogi kérdések megvilágitására, holott a mi esetleg a magánjogban physikai lehetetlenség, a közjogban természetes lehet.

De nem bánom, lássuk a magánjogi analogia esetét. Tegyük fel, hogy valamely jogi személy, pl. szövetkezet, elhatározza, hogy bizonyos kikötések mellett valamely másik szövetkezetbe tagjainak összességével és egész vagyonával beolvad, mert czéljaik azonosak. A másik, a nagyobb szövetkezet értesül a beolvadási szándékról s megállapítja azokat a kikötéseket, a melyek mellett az egyesülésre hajlandó. Ha e kikötések kölcsönös megállapitása megtörtént, vajjon az ily megegyezést nem lehet-e egyesülési szerződésnek tekinteni és nevezni? Pedig a szerződés végrehajtása itt is az egyik jogalanynak a megszűnését, a beolvadását fogja eredményezni.

Így történt ez Erdélynek Magyarországgal való egyesülése alkalmával is, a miért is ezen egyesülésre irányuló kölcsönös akaratmegegyezést szerződésnek kell tekintenünk, a mint a Vécsey által adott meghatározást véve alapul, az valóban szerződés is.

Polner a Horvát-Szlavonországok jogállását meghatározó 1868. évi XXX. t.-cz. államalkotó szerződési természetét is tagadja s ezen törvénynek jogi természetét Jászival egyetértően oly törvénynek tekinti, melynek megváltoztatása saját maga kimondta szabályánál fogva más módon történik, mint más törvényé, azaz ezen törvény nem a magyar állam rendes törvényhozó

tényezőinek, hanem csakis a magyar országgyűlés, a horvátszlavon országgyűlés és a magyar királynak megegyezésével változtatható meg.

Ez tehát azt jelenti, hogy ezen törvény módosításánál nem a magyar király és a magyar országgyűlés a souverain, hanem a kettő a horvátszlavon országgyűléssel együtt. Ebből azután annak kell következnie, a mit Jászy következtet is, hogy t. i. a magyar államban nem a szent korona két tényezője együtt a souverain, hanem a teljes sruverainitást ezen két tényező és a horvátszlavon országgyűlés — a melyik particularis tényező — együtt birják és pedig nemcsak az egyezményt módosító törvények hozatalánál, hanem általában. Felmerülhet ugyanis a kérdés vajjon valamely ügyre nézve alkotandó törvény módosítása-e az 1868. évi XXX. t.-cz.-nek, vagy nem és így abban mind a három tényezőnek kell-e együtt működni és megegyezni, vagy pedig csak a királynak és a magyar országgyűlésnek. Mert ha a souverainitás teljje a királynál és a magyar országgyűlésnél van, ha az 1868 : XXX. t.-cz. 70. §-a nem tartalmaz hatáskörátruházást, akkor ezen kérdést a magyar országgyűlés és király dönthetik el; ha ellenben a souverainitás teljességének a horvátszlavon országgyűlés is részese és egyik tényezője, akkor a horvátszlavon országgyűlés minden törvényhozási kérdésnél előzetesen megkérdezendő, vajjon a saját hatáskörét érintve látja-e a tervbe vett törvényhozási actus által, vagy nem, valamint akkor is, ha autonom törvény alkottatik, a magyar országgyűlést meg kellene kérdezni az iránt, vajjon van-e kifogása valamely autonom törvény alkotása ellen. Meg kellene ennek történnie annál is inkább, mivel oly biróság, mely a törvények alkotmányszerűsége felett ítélni hivatva volna, szervezve nincsen.

A Polner-Jászy féle elméletnek a consequentiája tehát az volna, hogy a két országgyűlés egymással szemben a vétó jogával van felruházva s egyik a másiknak törvényhozási tevékenységét minduntalan megakaszthatja.

De vajjon így áll-e a kérdés? *Határozottan nem!* Ha a horvát-szlavon országgyűlésen alkotott törvényjavaslat megy fel a királyhoz szentesítés végett, az a magyar országgyűlésnek felelős horvát-szlavon minister kezén megy keresztül, a kinek az egyezménynyel ellenkező autonom törvényjavaslat szentesítésének a megakasztása oly kötelessége, a melynek elmulasztásáért

a magyar országgyűlésen felelősségre vonható. Abban a kérdésben tehát, hogy meddig terjed a horvát-szlavon országgyűlés hatásköre, végeredményében a király és a magyar országgyűlés a biró, tehát ugyanaz a két tényező, a melyik hivatva van abban is határozni, hogy valamely kérdésben lehet-e törvényt alkotni a horvát-szlavon országgyűlés mellőzésével.

Ennélfogva a magyar király és a magyar országgyűlés együtt, és nem e kettő és a horvát-szlavon országgyűlés együtt, bírják a souverainitás teljességét, az 1868 : XXX. t.-cz. módosításánál pedig a magyar országgyűlés határozza meg azt, vajjon módosítás forog-e fenn, s ha úgy határoz, hogy igen, ez fennforog, a horvát-szlavon országgyűlés csak mint particularis alkotmányjogi tényező fejezi ki a maga nézetét, vajjon hozzájárul-e a tervbevett módosításhoz, nem látja-e a saját külön érdekeit, a melyek az 1868 : XXX. t.-cz.-ben részére biztosíttattak, a magyar országgyűlés és a király egyetérő határozatával megsértve, a szerződést az állam részéről megszegve.

De ha a magyar király és országgyűlés a társországok országgyűlése nélkül alkotna oly törvényt, melynek egyes rendelkezései az egyezményt egyes esetekre módosítanák, a már szentesített sérelmes magyar (közös) törvény ellen a társországok vétó joggal nem élhetnének, mivel a souverainitás egyetemes kérdésben csakis a magyar országgyűlésnél van, de nem a horvát-szlavon országgyűlésnél is, a mely csak particularis alkotmányjogi tényező.

A Jászy-Polner féle constructio tehát nem felel meg a magyar államszervezetnek, sem azon alapelvnek, hogy a főhatalom alanya az ország szent koronája, a melynek egyik tényezője a király, mint annak birtokosa, másik tényezője a nemzetet, a szent korona tagjainak összességét képviselő magyar országgyűlés.

Nézetem szerint helyesebb tehát a tényeket, tehát az elszakadás és a szerződési alapon történt újra egyesülést venni alapul ezen kérdés construálásánál, sem mint a deductio alapján oly elméletet fölállítani, mely végső consequentiájában az alkotmány alapelveit megdönti és hamis tanok keletkezésére vezet.

Szerződési elméletem ellen, mely nem csak az enyém, hanem a melyet 1868 óta a mai napig a magyar politikai élet mindig magáénak vallott, Polner azt hozza fel, hogy téves a kiinduló pont, mivel ez az 1861. évi horvát-szlavon országgyűlés

álláspontja, mely szerint az 1848. évben Magyarország és a társországok között minden *jogi* kapcsolat megszűnt, s ezen kapcsolat 1868-ban újonnan állapíttatott meg (489. l.), két egyenjogú fél megegyezése alapján.

Polner felette téved, ha az én kiindulásom pontját a horvátokéval azonosítja. A horvátok abból indulnak ki, hogy Horvát-Szlavonországok 1848-ban Magyarországgal minden *jogi* kapcsolatot megszakítottak, ennélfogva feljogosítvák arra, hogy ők szabják meg az újra egyesülés feltételeit, annyi szabadságot, autonomiát tartva fenn maguknak, a mennyit tetszik. Ezen álláspont szerint tehát az 1868. évi XXX. t.-cz. nemzetközi szerződés természetű volna, mert egymástól jogilag független államok közt jött volna létre.

Az én kiindulási pontom ellenben az, hogy az 1848-ban elszakadt kapcsolt részek, mint a magyar koronától *jogellenesen*, tehát csak *tényleg* és *nem jogilag* elszakított részek, osztrák tartományként kormányoztattak, tehát bár jogilag ide tartoztak, tényleg nem állottak a szent korona hatalma alatt. És így, noha Magyarország országgyűlésének és királyának Horvát-Szlavonországok újra bekebelezése iránt joga volt is intézkedni, a magyar országgyűlésnek hatalmában ez nem állott, mivel ezen országok tényleg az osztrák császár hatalmában állottak, és így hiába kivánta volna a magyar országgyűlés a társországokban az 1848. évi törvényeket foganatosítani, az osztrák császár azt nem engedte meg. E helyett az örökös magyar király megegyezett az osztrák császárral, hogy Horvát-Szlavonországok országgyűlése megegyezésre utasíttassék a magyar országgyűléssel, s a mely kikötések mellett ismét vissza akarnak térni a magyar koronához, oly kikötések mellett át is fogja adni az osztrák császár ezen országokat a magyar királynak és országgyűlésnek hatalma alá.

A magyar országgyűlés tehát kényszerhelyzetben volt, mert vagy arra az álláspontra kellett volna helyezkednie, hogy a társországok fegyverrel szereztessenek vissza, vagy bele kellett volna nyugodnia, hogy ezen országok tényleg elveszszenek a magyar koronára. Minthogy pedig a hódításra a magyar országgyűlés a hatalmat nélkülözte, de a társországokat visszaszerezni akarta, nem állott előtte más mód, mint az egyezkedést megkisérteni, és a társországokat ezen az alapon visszaszerezni.

A midőn tehát a magyar országgyűlés a társországok országgyűlésével, (mely testületnek a magyar közjogban semmi gyökere nem volt, a miért is azt a magyar király törvény szerint össze se hívhatta volna), egyezkedésbe bocsátkozott, ezzel a társországokat külön jogalanynak, ezek törvénytelen országgyűlését egyezkedő félnek ismerte el, s ezt maga az 1868. évi XXX. törvényczikk is elismeri, a midőn bevezetésében önmagát a két országgyűlés egyezményének nevezi, tehát az országgyűlések által képviselt területek között létrejött belső szerződésnek tekinti. Maga az egyezmény pedig oly kiváltságokat biztosít ezen országoknak, a melyek ezen országokat az államon belül ugyan, de magával az állam egészével szemben bizonyos kérdésekben, így a pénzügyi megterheltetés és az egyezmény módosításának kérdésében, ha nem is egyenrangú, de mégis külön jogalanyisággal bíró félnek ismeri el, illetve ily minőséggel ruházza fel.

És Polner éppen itt téved, s érvelésének gyengeségét éppen azzal ismeri be, hogy oly oldalról támad, a mely oldalról támadható nem vagyok. Azt mondja ugyanis, hogy az 1868 : XXX. t.-czikket a magyar állam egyoldalú ténynyel hozta meg, — a mi nem felel meg a történelmi valóságnak — s a midőn ezt meghozta, akkor egy részének jogi állását határozta meg, a nélkül, hogy állami állást adott volna neki, a nélkül tehát, hogy ezt a részét oly jogalanyisággal ruházta volna fel, hogy vele hatalomköre tekintetében szerződhetnék, miután a teljes önkormányzati jog kizárja a souverainitást (490. l.).

Hiszen a külön jogalanyiság nem jelenti a külön államiságot, mert ha jelentené, akkor azon szerződés, a melyről most beszélünk, nem belső, hanem külső, azaz nemzetközi államszerződés volna, a melyet magam is tagadok, a mint ezt Polner is nagyon jól tudja.

Miért imputál tehát nekem, ha nem is kifejezetten, de a sorok közt oly felfogást, mintha én az 1868. évi XXX. t.-czikket nemzetközi szerződésnek, Horvát-Szlavonországokat pedig államnak, Magyarországgal szemben souverainnak tartanám?!

Azt mondja Polner, hogy az 1868 : XXX. t.-czikket módosító törvények alkotásánál, a két országgyűlés között létesülő egyezmények éppen úgy nem szerződések, mint nem az a képviselőház és főrendiház megegyezésével létrejött országos határozat. Bár úgy volna, de nem úgy van! Az országgyűlés két

táblája az országos határozatokat közvetlen érintkezés alapján alkotja s nem alku útján, mert hiszen a két tábla ezek alkotásánál egy és ugyanazon nemzeti szempontból van hivatva felfogni a kérdést, és csak a közjó érdeke felőli társadalmi felfogásban lehet különbség a határozat meghozatalánál. De Horvát-Szlavonországok a saját separatistikus irányú érdekeiket állítják szembe az egyezményes törvények alkotásánál az állam egyetemes érdekeivel szemben, melyeket a magyar országgyülés képvisel, s mint particularis politikai nemzet, állanak szemben a magyar politikai nemzettel egységes ügyekben is, mint a milyen a pénzügy. Ennélfogva nem közvetlenül érintkeznek a magyar országgyülés tábláival, hanem közvetve, a regnicolaris deputatiók útján. Ezen regnicolaris deputatiók állapodnak meg az egyezményben, s a mit ezek megállapitottak, azokat a két országgyülés nem küldheti vissza egyik a másikhoz, hanem vagy elfogadja, vagy nem, mint közjogi szerződéseknél ez történni szokott. És ezt Polner ugyanolyannak tekinti, mint egy országos határozatra vonatkozó megegyezést? Hiszen ezek azoktól nem csak formailag, de a viszony lényegét tekintve is erősen különböznek.

*

A belső államszerződések tanát újabban ért erős támadások hatása alatt gyakorta gondolkoztam azon, vajjon nem volna csakugyan helyesebb, felhagyni elhagyott mohos oltárok cultusával s a magyar közjogot csupán a modern államelméletek alapján megconstruálni. De mindannyiszor arra az eredményre jutottam, hogy a mi belső viszonyainknak éppen úgy, mint nemzetközi helyzetünknek sehogy sem felelnek meg azok a constructiók, a melyek a modern államelméletek alapján állanak. A mai sajátos magyar felfogás nem szürke elméleteken épült fel, hanem a tényleges viszonyok és sanyarú politikai helyzetek hatása alatt, s apáink közel négy század viharai között ezen felfogás alapján védelmezték meg az ország függetlenségét és „ez szegény hazának“ nemzeti mivoltát.

Igaz, hogy ez a felfogás, bár a rendiség hazánkban már megszünt, mégis sok rendi elemet foglalt magában. De vajjon nem rendi felfogásuk segélyével védték-e meg a táblabirák az ország függetlenségét akkor, a mikor a magyar király minden egyébre inkább törekedett, mint annak fentartására?

Különben is, a belső államszerződések elmélete történelmi tényeken, és nem képzeleten alapul, és éppen azért alkalmas arra, hogy a magyar szent korona egységét ezen elmélet segélyével lehessen megmagyarázni és összhangba hozni mindazon tényekkel, a melyek ezen egységnek ellene mondani látszanak.

Nem látom tehát át, hogy a történelmileg kifejlődött ezen magyar felfogást miért mellőzzük történelmileg fejlődött intézményeink magyarázatánál, a mikor ez a magyarázat megfelel a valóságnak.

Lehet, hogy e tekintetben rövid idő múlva egészen magam fogok maradni, hiszen az elmélet emberei között már is egyedül állok. Nem tesz semmit. Ha egyéb nem, egy vigaszom marad, s ez az, hogy hű maradtam az apák felfogásához s ez nekem elég leend.

Ferdinandy Gejza.

A VALLÁS ÉS A TUDOMÁNY VISZONYA EGYMÁSHOZ.

(Befejező közlemény.)

II.

A tudomány és a vallás viszonya egymáshoz elméletileg.

A vallás és a tudomány egymáshoz való viszonya meghatározásánál, mivel e két testvérnek területe közös, nem szabad megfeledkeznünk, hogy a közös terület felett még a testvérek is könnyen viszályba keverednek, mint általában az „osztályos atyafiak“ szoktak s halljuk is, a mint a tudomány embere kiáltja: mit akar a vallás? hiszen ismeretlennel dolgozik?, mire a vallás védője joggal visszavág: a hit egy ismeretlennel, de az is meghatározható, a tudomány pedig — a philosophia beismerése szerint is — *hét* ismeretlennel dolgozik, mert hét („Welträthsel“) világtalány van, — nincs mit szememre vessen! — s azért jó lesz a kettő területének, uralmának határait kijelölni, s ime így jutunk ahhoz, hogy *elméletileg* tüntessük fel a kettőnek egymáshoz való viszonyát.

A határok kitűzéséről, meghatározásáról van tehát szó. Kinek kell azokat megállapítania, meghatároznia? s vannak-e ilyen határok, s melyek azok? Legtermészetesebbnek azok véleménye látszik, a kik azt mondják, hogy e határokat a vallásnak kell megállapítania, kitűznie, a mely a maga létében látja magát veszélyeztetve, ha a tudomány e határokat átlépi, s neki e czélból nem kellene mást tennie, mint a maga sarkigazságait kihirdetnie, hogy odakiálthassa a tudománynak: „Oldozd le saruidat lábaidról, mert a hely, a melyen állasz, szent föld!“

De éppen itt keletkezik az első nehézség, mert a vallás védői éppen az iránt nincsenek tisztában, nem értenek egyet: melyek legyenek a vallás sérthetetlen igazságai? A pogány németek azt hitték, hogy a geismari szent tölgy eldöltével, elestével elesett vallásuk is; éppen úgy a pharisenusok a jeruzsálemi templomi istentisztelet elhanyatlásában a vallás elhanyatlását látták; a mohammedanismusnak egygyé lett vallása a mekkai Kaábával; Róma hívének a pápa csalhatatlanságával; az orthodox protestansnak a hitvallások betűjével; a közvetitő theologia hívének a hitvallások főtételeivel, (melyeknek kiszemelése felett természetesen vitáznak s eltérő nézetek vannak); a szabadelvűnek a vallás szellemével, mely alatt ismét sokat is keveset is lehet érteni. Minden keresztyén főleg a szentirást emeli ki; de ezek közül sokan az egész szentirást tekintik norma-normansnak, mások csak az új testamentomot s ismét mások csakis a Krisztus tanait, tehát Krisztust; de mily eltérően, mily különbözően fogja fel Krisztust a tridenti zsinat vagy egy Schleiermacher, egy Hengstenberg, egy Strauss!

Hogyan tudhatnók meg ezen különféle nézetek mellett: mi valóban a vallás lényege *vizsgálás nélkül?* Hogyan jusson el valaki valamely vallásról, melyben neveltetett, az igazihoz, p. o. a pogányságból, vagy a zsidóságból a keresztyénséghez, a tévedező sectából az egyházba a nélkül, hogy mindkettőt megvizsgálja és így előlegesen mindkettő igazságát kétségbe vonja? Hogyan vizsgálódjunk azonban mi ama világosság nélkül, mely mellett a tudomány dolgozik, t. i. *a gondolkozás világossága nélkül?*

Ha tehát a vallás a tudományt, *midőn a maga lényege felől akar ítélni* sem nélkülözheti: hogyan zárhatná ki a tudományt a maga határai közül? De ha ezt tehetné is, egy második nehézség keletkeznék: a tudomány nem engedheti, hogy neki a vallás szabjon határt, mert különben le kellene mondania önmagáról, a maga életéről!

A határok kitüzése nagyon egyszerü dolognak látszik: a tudomány uralkodik az érzékin, az időhöz kötöttön; nyelv, történet, természet az ő birodalma; a vallás uralkodik az érzékfelettin, az örökön, az istenin. Hiszen ha az érzéki és érzékfeletti, az időhöz kötött és az örök olyan elválaszthatatlanul nem volna összenőve! A természetben, a tudomány munkaterületén,

a vallás az Isten kinyilatkoztatását látja s ismét a biblia, a keresztyén vallás kinyilatkoztatásának okmánytára, a tudomány előtt a héber és görög nyelvek szellemének okmánytára, okmánya, melyet értelmez s talán sok kegyes, hagyományos nézettel ellenkezőleg s talán ellenkezőleg azzal, a mit egyes bibliai kéziratpéldányok mondanak, a melyekből, miután azok sokban eltérnek egymástól, voltaképen *ő* állítja össze a helyes ős-szöveget és e mellett teljes alapossággal, *olyat is későbbi pótléknak tüntet fel, a mi látszólag igen lényeges* p. o. Máté 28, 19., Márk és Lukács elbeszélését egy látható mennybemenetelről stb. stb. A Biblia a tudomány előtt az egyes okmányok olyan gyűjteménye, melynek történeti keletkezését ő kutatja ki s talán valamely iratot az apostolok utáni korra visz vissza, a mely pedig egy apostol nevét viseli homlokán. Ezt a kritikát voltaképen már a szent iratokat canonisáló zsinatok: a laodicäai 370 és a hippo-regiusi 398-ban és az egyes tudósok közül még korábban a keresztyén gnostikus: Marcion s azóta sokan mások kezdették meg és folytatták s bizony sokszor vallási érdekből.

A Biblia a tudomány előtt egy olyan történeti okmány, melynek hitelességét ő vizsgálja. Megvizsgálja a chronologiai adatokat, a természetrajzi, a helyi datumokat, megvizsgálja a néprajzi jelzéseket, a csodákról szóló és a Jézus életéről szóló elbeszéléseket stb. stb. Mi történnék akkor, ha a földet átkutató tudomány, a kutatása közben felfedezett növényi és állati maradékokból, más képet állítana össze a növények és az állatok keletkezéséről, mint a milyen a bibliai teremtés elbeszélésében találtatik? Mi történnék akkor, ha a Megváltó képét másképen festené le, mint a hogy az néz ki, melyet a hagyományos hit festett!? Vagy lemondhat-e a tudomány, ezen legfontosabb kérdések megvizsgálásáról? Elhallgathat-e a vallás parancsszavára a nélkül, hogy lemondana feltétlen kötelességéről, melynélfogva lehetőleg *hézag nélkül* kell minden tünemény összefüggését feltüntetnie?

Hogy lehetne itt a dolgon segiteni? A jesuiták között voltak nagy tudósok, a kik értettek hozzá, hogyan kell ájtatoskodásuk alkalmával megfeledkezniök tudományos kutatásaik eredményéről és a csillagvizsgáló toronyban hogyan kell feledni a vallást. Ezeknek két lelkiismeretük volt, a melyek egymás mellett békésen elférték. De vajjon az ellenmondásnak ilyetén elpalás-

tolása illő-e keresztyén nyiltsághoz? Mit kellene itt tenni? Vajjon elátkozzuk-e a tudománynak azon állitásait, a melyek a hittel ellenkezni látszanak? Így vettetett el a reformatio századában Kopernik tana a föld forgásáról a nap körül, mint szentirás ellenes. Vajjon meg nem fordíthatnák-e a tudomány emberei a dolgot és nem mondhatnák-e: „Mivel a vallás ezen napnál fényesebben bebizonyitott tannal nem egyez, a vallás tévedésen alapul, a vallás rajongás!“ Azért kell óvakodnunk, nehogy meggondolatlanul, elhirtelenkedve elítéljük a tudomány állitásait és így a vallás ellenségeinek a legveszedelmesebb fegyvert adjuk kezébe.

Mit tegyünk? Vajjon a tudomány elölegesen adjon-e biztositékot az iránt, hogy kutatásainak eredménye kedvező lesz a vallásra? Vajjon nem kellene-e akkor a kutatás alkalmával igazságot lövelő szemeit bekötnie, tehát isteni természetét megtagadnia és a vallással szemben képmutatóvá lennie?

Nem! *Tudomány és vallás testvérek, mindkettőnek anyja az igazság!*

Ha a vallás a tudomány szemét bekötné, le kellene vágni azon fát, melynek ágai között boldogan énekli a maga dicsöitő dalát: „dicsőség a magasságban Istennek s békesség a földön az embereknek!“ Mert egy olyan vallás, a mely irtóznék a tudomány világosságától, elvesztené éppen legnemesebb hiveinél, azoknál, a kik az igazságot keresik, hitelét és tekintélyét. Nem! „Az igaz vallás, a lélekben való imádás“ vallása, melyet Jézus tanit, mint fentebb láttuk, bátran felhivja az egész világot e vizsgálódásra; söt ez még kéri is a maga megvesztegethetlen testvérét, hogy az, mivel az érzéki és időbeli dolgokban tapasztaltabb, *iránta való szeretetből* tisztitsa meg az ő életfáját az érzékies pótlások élősdi növényétől, az elavult, időszerütlen nézetektől, melyek segitségével hatalomvágy és tettetés öt, az égi eredetüt, mennyei származásút, oly szivesen tennék alacsony, földi czélok szolgálójává.

Nem! tudomány és vallás, egyik nem lehet a másik nélkül! Helyesen mondá a nemes porosz király, III. Frigyes Vilmos, trónraléptekor, hogy az értelem és a bölcsészet a vallás elválaszthatatlan útitársa. Vérbe mártott tollal irott sorokkal tanit bennünket a középkor és a 30 éves háború története arra, hogy a vallás szabad tudomány nélkül máglyát gyujt az egyeseknek

és elhamvaszt városokat és elpusztít országokat. De a reformatio története arra is tanít, hogy a tudomány a hit isteni erejének, a legjobb fegyvert nyujtja arra, hogy a vallást az emberi tanok rablánczaiból kiszabadítsa és azt emésztő lángból az evangélium szelíd világú s melegítő lángjává változtassa, a mely a künn fázó, didergő vándornak, az emberiségnek, mint télen a tüzelő fénye, oly hívogatólag mondja, midőn lelke fázik: „Jertek én hozzám mindnyájan, a kik megfáradtatok és megterheltettetek és én megnyugosztlak titeket!"

Nem! *Az igazi vallás a tudomány előtt nem von korlátot, sőt ellenkezőleg gondosan őrködik a felett, hogy az ő hű bajtársának szabadsága ne korlátoltassék!*

E szerint tehát az emberi tudásnak nincs határa? Szabad legyen tehát, a tudósoknak nyiltan és bátran hirdetniök, hogy nincs szükségünk sem Istenre, sem lélekre, sem halhatatlanságra?

Óh igenis, van a tudásnak is határa; de *a vallásnak*, a maga ereje biztos tudatában, *a tudományra magára kell bíznia, hogy e határokat felfedezze és megtanulja: meddig ér ereje?* Vajjon valóban azoknak van-e igaza, a kik a tudomány mai eredményeinek, vívmányainak mámorában nem akarnak tudni az emberi tudás legyőzhetetlen, áthághatlan, átlépbetlen határairól? a kik megfeledkezvén a hét ismeretlenről, azt kérdik: van-e még titok, a melyről a mi tudományunk a fátyolt le nem vonta volna, vagy levonni meg nem kezdte volna? Vajjon titok-e még a lélek lényege? Vajjon nem mindinkább világos dolog-e, hogy minden lelki tehetség, minden lelki működés az agynak bizonyos illető részéhez van kötve és azzal együtt elenyész? Agy nélkül nincs lélek! Az agy utolsó talányával megoldjuk a lélek, a szellem utolsó talányát is! Vagy így folytatják, titok-e még a növényi és állati élet gazdag változatossága és csudálatos alakulata? Hiszen a híres Darwin tanai szerint minden élő lény bír azon képességgel, a külviszonyokhoz, azok állandó változásához való alkalmazkodás útján, az örökölt sajátságokhoz újakat szerezni és a szerzetteket az örököltekkel örökösödés útján tovább fejleszteni. Így fejlődött ki az évezredek, az évek milliói folyamán az átöröklés és alkalmazkodás útján a növényi és állati élet a maga egészében, még az embert a teremtés koronáját sem véve ki egy czellából, egy sejtből a Häckel-féle „Urzelle"-ből. Vagy titok-e még az élet kezdete? Hát nem készítenek-e a mi vegyé-

szeink a magok laboratoriumaiban élettelen, szervtelen, nem organikus alkatrészekből olyan anyagokat, a melyek egészen hasonlók azokhoz, milyeneket mi a szerves lényekben, a növények s állatok testében találunk? Vajjon a világ más-e, mint egy óriási vegyi laboratorium, megmérhetlen segédeszközökkel, a melyek valamely bizonyos időben, talán különösen kedvező hőviszonyok között, lehetségessé tették, hogy éleny, köneny és a többi vegyi elemekből, lehet a tenger alján, a legegyszerübb élő lények keletkeztek? Vagy van-e még talány a világ teremtésénél? Vajjon nem lesz-e mindinkább valószínüvé az, a mit a nagy gondolkodó, Kant sejtett, az a sokszor megemlegetett feltevés a világról, hogy a világ egy végtelen, gömbalakú, öröktől önmaga körül forgó, erővel felruházott, egymást vonzó és taszító atom tömegből, vagy talán több ilyen tömegből keletkezett. (Anaxagoras.) Ezen hatalmas, óriási atom golyóból, vagy golyókból a centrifugal erő következtében kisebb, de még mindig óriási nagy tömegek váltak el, a visszamaradt centrális tömeg vagy tömegek körül forogván mint központ, vagy központok körül és ezen atom tömegekből, a melyek körül mások forognak és azokból, a melyek ezek körül forognak, azután megsürüdés és megkeményedés folytán izzó és szilárd testek, a mi állócsillagaink, napjaink és bolygóink képződtek volna.

Anyag és erő, az atomok vonzása és taszítása, ez azon eredmény, melyre a mi mai napi anyagimádóink jutnak, és vajjon ezek nem teljesen elegendők-e arra, hogy ebből *Isten nélkül* az egész világot kimagyarázzák? Hol van itt még olyan titok? vagy hol van itt az emberi tudásnak olyan határa, a mely mögé a vallás, a maga érzékfeletti világával, hosszabb időre menekülhetne?

Így beszélnek, de jegyezzük meg jól, a tudománynak kotnyeles bámulói; maga a tudomány nem így beszél; maga a mester ismeri jól a maga gyengéit! A tudomány neveti hívei túlzását, *mert maga a tudomány igen jól ismeri a maga határait!*

Hogy ezeket megismertessük, nem kell előbb Kant és Darwin tanait megczáfolnunk. Elátkoznunk annál kevésbbé szükséges azokat. Hiszen azoknak talán nem is czélja a vallást felforgatni. De nem elég egyes olyan ismeretköröket felfedeznünk sem, melyeket a tudomány még ki nem tanulmányozott, meg nem vizsgált, meg nem magyarázott, mert meglehet, hogy nem-

sokára megteszi azt, s akkor a vallásnak ezen örökségét, e feletti örömét is elvenné. De elegendő bebizonyítanunk, hogy, mint minden fénynek megvan a maga árnyoldala, úgy minden téren olyan a mi tudásunk, hogy a maga homályos oldalát, a mi ismeretünk „quid obscurumát", a maga legbensőbb lényege szerint sohasem lesz képes és sohasem is fogja megmagyarázhatni, söt hogy ezen határokhoz még közelebb lépni is éppen olyan hasztalan, hiú törekvés az ő részéről, mint mikor a gyermek néhány lépéssel a látóhatárt akarja elérni vagy délibábot fogdos.

Tehát valóban nincs már tartós titok a tudomány előtt? *Hát vajjon azon főfőfogalmak, a melyekkel a tudomány dolgozik, nem feloldhatlan talányok-e?*

Anyag és erő, mik ezek hát?

Az anyagról csak erejének érzékeinkre gyakorolt hatása útján tudunk valamit. E szerint az anyag valami, a mi a tért betölti, a miből az erőknek bizonyos száma ered. Az erőt pedig csak úgy ismerhetjük, mint ezen, a tért betöltő valaminek, az anyagnak hatását. Az anyagot az erő, az erőt az anyag által magyarázni akarni, tehát egy meg nem magyarázottat egy meg nem magyarázott által, nem marad-e mind a kettő megmagyarázatlanul?

De — mondhatná valaki — az anyag bizonyos számú atomok összege. Akkor azt kérdjük: mi hát az az atom? Bizonyosan egy anyagrészecs, tehát megint csak és mégis csak anyag! Különben, ha ez így nem volna, akkor éppen a legcsalhatatlanabb tudomány, a mathematika szerint, milliószor semmi anyag, milliószor semmi, megint csak semmit, tehát semmi anyagot adna. Ha pedig az atom maga csakugyan anyag volna, akkor megint csak ott állunk, hogy: mi hát az az anyag?

De nézzük meg közelebbről: mi az atom?

Tegyük fel, hogy csakugyan egy oszthatlan anyagrészecs. Ekkor meg ismét ugyancsak azon csalhatatlan tudomány, a mathematika, arra tanít bennünket, hogy minden tér és minden térrészecs, tehát minden a mi térfogattal bir, tehát minden térben létező anyag és anyagrészecs is osztható a végtelenig! Térfogat nélküli anyag nem lévén, ennélfogva az atom is egy osztható oszthatlan! Nem valóban felfoghatlan-e ez?

Továbbá az mondatik az atomokról, hogy azok egymást vonzzák és taszítják! De hogyan képes egy atom a másikat vonzani, vagy taszítani? Hogyan képes egy távoli világtest a mi földünket vonzani? Anyag, erő, atom, vonzás és taszítás, vajjon mindezen fogalmak nem talányok-e?

Mi a czella, a sejt?

Lehet, hogy öröklés és alkalmazkodás útján, végtelen idő folytán, melynek hossza kimérhetlen, minden élet, minden élő abból fejlődött. Tegyük fel, hogy még ma is minden egyes élő egy sejtből keletkezik. Nem feszegetjük azt sem, hogy az átöröklés törvénye tény ugyan, de még meg nem magyarázott tény. Mi csak azt kérdjük: *mi az a sejt?*

Képzeljünk csak magunknak egy pompás tollazatú kakast, a maga művésziesen rendezett tollazatrendjével! Tollazatának minden egyes szálában, de nem csak ebben a meglevőben, de a többiben is, melyet a maga életfejlődése közben hordott s a mely ettől sokban különbözött és nemcsak tollazatában, de testének minden részecskéjében, csontvázában, izmaiban és idegeiben, érzékeiben: midenben, de mindenben elődeinek, szülőinek, ősszülőinek képmása! Nemcsak nemének, de fajának, sőt ilyen, vagy olyan fajának is utódja ő. Benne látható, rajta visszatükröződik *az ő saját őseinek, elődeinek* különös egyedi sajátsága egészen a legfinomabb vonásokig, árnyalatokig! Vajjon mindezen, bizony nem csekély számú tulajdonságnak, sajátságnak, az átöröklés törvényének értelmében, nem kellett-e mindnek ama sejtben, a melyből a kakas keletkezett, mint egy előképben, előlegesen meglennie? Így véli azt Darwin is, a ki ezen elméletét bőven indokolja is, hogy minden egyes sejt, czella, millió és millió csiramagot tartalmaz, melyek közül mindenik bír azon képességgel, bizonyos meghatározott körülmények között, bizonyos sajátságokat kifejleszthetni, melyek közül tehát mindeniknek, a maga bizonyos körülményekkel való összefüggésében, bizonyos körülményekhez való idomulásában, viszonyában, (egy viszony pedig már mindig valami összetett, nem egyszerű) már valami összetettnek kell lennie!

Hát ennélfogva a czella, a sejt, vagy, a mi nem tesz különbséget, egy még talán egyszerűbb nyálkaalakulat, (Ocken: „Urschleim"), hát ennélfogva ezen látszólag legegyszerűbb, nem ismét csak neve-e, kifejezése-e egy végtelenül összetettnek?

Atom, sejt, hát nemde nem új fogalmai, fogalmazásai-e csak ama megoldhatlan feladatnak valami egyest, legegyszerűbbet találni?

De vizsgáljuk csak azt közelebbről: vajjon Kant és Darwin kisérletei, *a világot egy legegyszerűbbre visszavinni*, valóban feleslegessé teszik-e a teremtőt?

A hypothesis az, hogy a világ egy lehető legegyszerűbb állapotból, az atomok alakjában egy összetetté fejlődött. Ha nem volna teremtő, akkor ezen fejlődés előtt végtelen időnek kellett volna elmulnia, a mely időben a világ ezen legegyszerűbb állapotban lett volna. Hogyan jutott arra s oda, hogy ezen örökkévalóság után elhagyja ezen maga legegyszerűbb állapotát? Mozgásba jövése útján talán? Igen, de *hol van ezen mozgásba jövésnek mozdító oka? az örök időkön át tartott nyugalom után egy teremtő nélkül?* Hol van a πρωτον κινοῦν? a primus motor? Vagy öröktől fogva való mozgás útján? Így fejlődött volna a világ öröktől fogva egy legegyszerűbb állapotból egy összetett állapotba? Ez azt jelenti, hogy ezen legegyszerűbb állapot sohasem létezett.

Nem utal-e tehát éppen Kant és Darwin törekvése a világot valami legegyszerűbből kimagyarázni, leszármaztatni, keletkezni hagyni, (olyan törekvés, melynek alapja mélyen benne van az ember értelmében, melyet az emberi ész lényege követel) *éppen szükségszerűséggel egy teremtőre?* Avagy kevésbbé felséges ezen teremtő, vagy kevéssé *teremtő* ha a maga világát talán nem egyes napi munkák (hexahemeron) útján készitette el, hanem a létnek végtelen sokféleségét és az életnek végtelen sokaságát, mintegy egyöntésre, egyszerre, egy legegyszerűbből, *egy* nagyszerü teremtő gondolatból hagyta keletkezni? A világ az Isten *egy* genialis ötlete, költeménye.

De tekintsük ezen dolgot még egy más oldalról is. Egy dolognak, tárgynak tökéletes megismerése nyilván megkivánja, hogy minden okát az időben s egész összefüggését a térben és minden részeit ismerjük. Minden tárgy pedig az okok végtelen lánczolatára utal az örök időben s minden tárgy kölcsönhatás folytán közvetve-közvetlenül, a mérhetetlen tér minden dolgával, tárgyával összefügg s minden tárgy (Ding), végtelen sok részre osztható, szétrakható. Vajjon a mi ismerőtehetségünk nem áll-e ezek szerint egy végtelen feladattal szemben, melynek megoldásától, bármennyire gyarapodjék is ismeretünk, igazában, valójában

véve örökre egyformán távol marad, mint a fent emlitett gyermek a látóhatár szélétől? Mert mi minden tárgyat csakis mint a mi érzéki észrevételeink mindenkor *véges* sorának egyik szükséges tagját ismerhetünk meg; azt ezen végtelen sorban egy szükséges elemnek, tagnak tekinteni, annyit jelent, mint azt természetesen magyarázni. De *sohasem vagyunk képesek, még a legkisebb tárgyat is,* **mint olyat,** mint a végtelen mindenség egyik tagját a végtelen időben, a végtelen térben és az ő végtelen összetételében *megismerni.* S onnan van, hogy minden egyes tárgynak természetes magyarázata, mint minden fény árnyékot, mindig még bizonyos meg nem magyarázott, ismeretlen oldalt, x-et hagy hátra. S onnan van, hogy a mi ismeretünk minden új természetes és természetszerű magyarázat után is, még mindig csak a végesség határán áll és mint egykor Mózes az igéret földjére, úgy tekint vágyakozva a végtelen földjére, a végtelent magát a vallásra bízván, hogy az keresse egy felsőbb világosságnál azt, a ki nemcsak minden dolognak, tárgynak, minden létezőnek ősforrása, hanem a kiben minden atom is helylyel bír, pihen, a kinek ütérverését minden természeti erő ütérverésében, minden sejtnek, czellának lélekzetvételében és az atom rezgésében észleljük, a kiben mi magunk is élünk, mozgunk és vagyunk.

Az eddig mondottakkal eddigelé még bizonyos tekintetben csakis külső határát tüntettük fel tudásunknak, ismeretünknek; a mi igazságot szomjúhozó lelkünk még egy másik, még sokkal fájóbb határral is bír *befelé.* A színek iránt érzéketlen vak előtt bizonyos színek különbözése, különbsége; a zenészetileg nem képzett előtt bizonyos hangmagasságok különbözősége egyszerűen nem létezik. Mi következik ebből? Vajjon mind a két tény nem bizonyítja-e világosan, hogy a mi képzeteink, fogalmaink, a dolgokról, nemcsak a dolognak, a tárgynak magában vett tulajdonságaitól, hanem lényegükben függnak a mi érzékeink alkatától, természetétől? Ki tudja: vajjon érzékeink más, talán finomabb szerkezete és szervezete mellett, nem volnának-e más, talán magasabb fogalmaink a dolgokról, a tárgyakról? Vajjon a mikrophon útján nem veszünk-e most észre olyan hangokat is, melyekről azelőtt sejtelmünk sem volt? Más szóval: *a mit mi a kültárgyakból megismerünk, az nem magok ezen kültárgyak, hanem csakis azoknak hatása a mi érzékeinkre;* az nem a dolgok, a tárgyak, a mint azok vannak, hanem csakis a mint azok

nekünk feltünnek, és a mint ez által, a mi tapasztalatunk tárgyaivá lesznek. *A mit mi megismerünk, az nem azok lényege, legbelsőbbje, hanem csakis az ő elő- és feltünésük, jelenségük, mondhatnók: külső oldaluk.*

És azért, mert a dolgok s tárgyak magváig sohasem jutunk, hiába keressük a legegyszerűbbet, mert az annyit jelent: mint éppen ezen magot, ezen legbelsőbbet keresni, ezen, a tért kitöltő végtelenül összetettben. *És ezért hasztalanul kérdezzük: mi az anyag, mi az erő?* mert az annyi, mintha azt kérdeznők: mi annak, a mi a tért betölti s erőt nyilvánít s a mit mi anyagnak nevezünk, belsője, magva? *És azért örök titok marad előttünk az élet*, legalább is az élet első keletkezése, mert hiszen az élet nem más, mint összfogalma, egy felsőbb láthatatlan egysége egy belső nyilvánulásának számtalan különféleségében, változataiban.

Próbálhatják tehát a természettudósok a maguk vegyészeti laboratoriumában, a melyet oly nagygyá is tehetnek, annyira is kitágíthatnak, hogy egy élőt is előállíthassanak, talán mint Goethe Faustja egy „homunculus"-t, egy emberkét, mi túlokos emberek, még ha ez sikerülne is, nem volnánk képesek megmagyarázni, a mit előállítottunk! S azért gyenge oldala marad az a materialismusnak, hogy hívei még sohasem voltak képesek felfedezni és megmagyarázni, hogyan keletkezik csak egy érzés is; annál kevésbbé azt: hogyan az érzéki észrevétel; mert az érzőképesség nem egyéb, mint egy térfogattal bíró lénynek azon képessége, hogy egy külsőt a maga számára belsővé változtat. Azt mondják ugyan, hogy a hang a levegő rezgése, a fény az aether rezgése: *de hogy hogyan jutok én annak tudatára, hogy megérezzem a hangot és a fényt*, ezen fülem által közvetített levegő-, szemem által közvetített aetherrezgésnek agyamba jutásakor, hogyan jutnak ezek az én öntudatomba? *ez azon kérdés, mely örökre megoldhatlan marad.* S ezért titok marad a szellem lényege, legyen bár minden egyes szellemi tevékenység, sőt talán minden egyes gondolat az agy bizonyos idegszálacskájához kötve!

Hogy a szellem testi műszer nélkül nem gondolkozhatik, azt régen tudtuk és valóban meg kell adnunk, hogy az nagy szolgálat a tudomány részéről, hogy a minden müremek legremekebbjét, az agyat, a maga labyrinthszerü összetételeiben velünk

mindinkább és inkább megismerteti, de hogy ezen idegszálacska, vagy lélekczella, léleksejt, mint most az agy idegsejtjeit, idegczelláit nevezik, a mely mégis csak látható térbetöltő, térfogattal biró *külső*, ezen bizonyos gondolatnak, vagy egyáltalában bármely láthatlan gondolatnak, ezen külső, ezen képzelhető *legbelsőbbnek* miképen szolgálhat eszközül, műszerül; *hogyan jut a gondolkozás a kiterjedéshez:* ez azon nagy világtalány, világcsoda, melynek megoldásától még ma is oly távol vagyunk, mint ezer év előtt.

Igaz ugyan és ezt nem szabad felednünk: *a szellem* önmagát is teheti a maga kutatása, ismerete tárgyává; de *a mit magából is felismer és megismer, az ismét nem ő maga, hanem az csak az ő, az időben keletkező cselekvősége*, a mennyiben az, mint érzés, gondolkozás, akarás öntudatunk előtt feltűnik, és az által belső tapasztalásunk tárgyává, az időben feltűnővé, időbeli jelenséggé lesz. De ezek örökforrása, e cselekvőség kútfeje, a mi legbelsőbb lényegünk, láthatatlan lényünk, **énünk**, *a mely minden érzelmeinket, gondolatainkat, törekvéseinket az öntudat egységébe foglalja össze, az mindörökké megfejthetlen titok marad.* Soha senki sem lesz képes elmondani, hogyan függ össze ez a mi énünk a mi testiségünkkel s azért senki sem mondhatja meg azt sem joggal: vajjon ezen én, megszabadulván ezen testnek békóitól, fog-e magának egy más, érzékeink által fel nem fogható műszert teremthetni, vagy sem? Íme tehát az emberi tudás, tudomány határai.

A végest, az érzéki tüneményt, a dolgok külöldalát, a szellemet, de csak az időben keletkező cselekvőségében, mint időbeli tüneményt, tehát, ha szabad úgy mondanunk, külöldalát, ezt nevezhetjük csak a tudomány országának, melyben az, mint legyőzhetlen fejedelemasszony uralkodik. De a dolgok lényegét, legbelsejét, minden természetes magyarázat megfejtetlenül hagyja és még a mi saját lényegünk, a mi belsőnk, a mi énünk, a mely gondolkozik, ez is felfoghatatlan a tudomány előtt: ebbe sem tekinthet a tudomány, mint nem tekinthet a szem önnönmagába.

És ezért igaza van Du Bois-Reymond Emilnek, ezen kitűnő természettudósnak s a berlini tudóstársaság hosszú időn át állandó titkárának, midőn „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" czimű felolvasásának végén azt mondja: a testi világ rejtélyeivel, titkaival szemben régen megszokta a természettudós férfias le-

mondással azt mondani: „Ignoramus“; azon talánynyal szemben pedig: mi az anyag? mi az erő? és hogyan képesek ezek gondolkozni, azon sokkal nehezebb elhatározásra kell jutnia, hogy fájdalommal bár, de elmondja: „Ignorabimus!“ Mert hiszen mint azt ugyancsak ő mondja: „Die sieben Welträthsel“ czimű értekezésében, (76. s k. l.) hét megfejthetlen és megfejtetlen talány áll még a tudomány előtt; az első az: mi az anyag és az erő lényege? a második: hogyan keletkezett a mozgás? a harmadik: hogyan keletkezett az első élet? a negyedik: honnan van a természet öntudatosan czélszerű berendezése? az ötödik: hogyan keletkezik az egyszerű érzéki észrevétel? a hatodik talány: honnan van az értelmes, eszes gondolkodás és hogyan eredett az ezzel szoros összefüggésben levő beszéd? s végül a hetedik: honnan van a szabadakarat? És ezért a dolgok lényege és a mi saját lényegünk is egy bezárt könyv maradna előttünk, *ha a mi énünk csak gondolkoznék.*

És ámbár az igazi tudomány, a következetes gondolkozás maga is, mint azt Schwartzkopff Schopenhauer következetlenségeivel, félbetört gondolkozásával szemben kimutatta, képes bennünket a világegységének, egy egységes, egyetemes világ-oknak felfedezésével a mindenek ősforrásához az isteni ős, feltétlen személyiség fogalmához, melynek attributumai, sajátságai: a mindenhatóság, mindentudás és mindent felölelő bölcseség, vezetni és így isten kebelére helyezni, mint azt Lotze is igazolja, (l. E. Pfleiderer i. m. 57. s k. l.) midőn összegezvén a tudományos kutatás eredményeit, kimondja: „War es der metaphysich dürftige und abstracte *Gedanke der Einen unendlichen Substanz, als des lebendigen Weltgrundes,* was wir uns seiner Zeit *in ehrlicher Arbeit des Nachsinnens* errungen hatten“, azután bebizonyítja, hogy ezen végtelen substantia valóságos realitással bír, s majd így folytatja, meggyőződtünk róla: „dass Realität sich schlechthin decke mit dem Begriff des Fürsichseins oder der Geistigkeit. Nun ist die höchste uns bekannte Form der letzteren die Persönlichkeit“ s hogy az absolut reálist csak mint személyest foghatjuk fel, mert a személyesség fogalma nem hogy korlátot jelentene, ellenkezőleg a tökély mértéke, (mi emberek csak igyekszünk személyiségre. „Persönlichkeit“-ra az Isten az „absolute Persönlichkeit“) végül így fejezi be (p. 60. 61.): „Nehmen wir endlich mit dem Gedanken der absoluten Persönlichkeit das Frühere

zusammen, was wir bereits bei der Einen unendlichen Substanz gefunden haben, dass sie nemlich alles Endliche in sich hege und trage und damit das Band der sympatischen Gemeinschaft zwischen Allem knüpfe oder vielmehr sei, so fragen wir: Welchen uns bekannten Namen verdient ein Wesen, das im vollsten Masze für sich ist und eben so sehr in allem Anderen lebt und webt, ohne sich über diesen seinen Gliedern oder seine Glieder über sich zu verlieren? Wie nennen wir dies Sein in sich und ungetheilt Sein im Andern? Können wir wohl einen schlagenderen Ausdruck dafür finden, als ihn das alte einfache Wort der Bibel uns lehrt, wenn sie sagt: Gott ist die Liebe!" — mégis főleg az érzelem, a közvetlen belső megélés tényeit tekinthetjük mi főképen azoknak, melyek bennünket a világ és a mi rendeltetésünk felől felvilágositanak s igy a legfőbb kérdésekre feleletet adnak. Igaza van Hugo Sommernek a Lotze-féle világnézet következetes továbbfejlesztőjének: (i. m. 171.) „Wir fühlen und erleben im Gewissen den unbedingten Werth dessen, was wir sollen, und dieses Gefühl des unbedingten Werths unserer Lebensbestimmung enthält eine ganze Reihe thatsächlicher Voraussetzungen über das objective Ganze der Welt, welche wir nicht aufgeben dürfen, ohne die thatsächlich unmittelbar als wirklich erlebte Grundlage des Gewissens selbst zu entkräften, deren übergreifende nothwendige und allgemeine Geltung wir daher mit dem selben Gefühle unmittelbarer Evidenz in uns erleben, wie die Wahrheit der Verstandes Kategorieen und der mathematischen Gesetze. Wir fühlen und erleben im Gewissen, dass der unbedingte Werth des Soll in uns nur darauf beruhen könne, dass wir durch die Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung den Weltzweck selbst in irgend welcher Weise zu fördern berufen sind, und dass der Weltzweck selbst nur auf die Herstellung eines Guts von unbedingtem Werthe gerichtet sein könne, dass der letzte Grund, Ursprung und Zweck alles Wircklichen unbedingt heilig, unbedingter Verehrung würdig sei. Dies alles ist nur denkbar, wenn der ganze Weltprocess ein einheitlicher ist, dessen Einheitlichkeit nur in der Zusammengehörigkeit alles Geschehens und in der gemeinsamen Richtung desselben auf jenes eine unbedingt werthvolle Ziel bestehen kann, denn gäbe es irgend welche Momente umberechenbaren zufälligen Ursprungs, welche den Zweck der Weltbewegung principlos durchkreuzen, oder

seine Richtung verändern könnten, so wäre der Weltprocess eben kein einheitlicher, und der zu realisirende Zweck nicht von unbedingten Werth. Zwecke und Werthe können nur von lebendigen Wesen gehegt und empfunden werden, und obige Voraussetzungen können nur erfüllt sein, wenn der ganze Werthprocess als Leben eines allumfassenden persönlichen Gottes, und die Realität der Einzelwesen als Art des Fürsichseins jenes Einen begriffen werden. Nur dadurch erklärt sich auch die Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung aller Wesen, deren allumfassende Gesetzlichkeit sich dann als Ausdruck der inneren Consequenz des göttlichen Wirkens darstellt".

Igen, de a mi énünk egy érző és egy akaró én is — és igaza van H. Ritternek — ezen én az örömnek és a bánatnak, a reménynek és a félelemnek, a szeretetnek és a szeretet utáni vágynak végtelen világát is rejti magában; ezen én a tökéletességnek égi képét is hordozza kebelében, ezen én egy szent késztetést, kötelezettséget, egy szent „neked kell" ösztönt, ősösztönt, melyet Martensen joggal identifikált a lelkiismérettel, öskötelességtudatot is rejt lelke mélyében, mely őt készteti, kötelezi ezen tökéletességre, melynek képét kebelében hordozza, törekedni! Ezen én öntudatában, keblében hordozza a szabadság felséges tudatát, melyet a tudomány, a mely csak a szükségszerűséggel számít, dolgozik, sohasem képes természetes alapon, physikai magyarázatmóddal megvilágitani, az ész előtt fefoghatóvá tenni és a melyet mi sohasem adhatunk fel, a nélkül, hogy magunkról, mint erkölcsileg felelős lényekről s igy a magunk erkölcsi méltóságáról le nem mondanánk; sohasem adhatjuk fel, mert hiszen az ember szabad, bár lánczokban szülessék is és a jó s rossz között választhat.

Ezen én önmagában hordja a meghasonlást, a mi kötelességünk és a mi akaratunk, a mi képességünk és erkölcsi magunktartása között és a bűn fájó, maró érzetét ennek következtében; ezen én magában hordja ennélfogva a vágyat ezen meghasonlás elenyésztetése, a kiengesztelés után; a béke utáni vágyat, a vágyat a halál elkerülésére. Ezen érző, akaró, kötelességtudó ént, ezen végtelen belvilággal, mi *szívnek nevezzük és ez a vallás műszere*, az érzékfelettiek felfogására. Ezen én tudomással bír a maga belvilágáról, szemben a maga külvilágával s a maga testiségéről, mint a maga legsajátosabb lényegéről. És azért keres

és talál hivő szemmel, túl minden tüneményen, jelenségen, minden dolog felett egy végtelen ént, melyről tudja azt, hogy öt ismeri és tudja azt, hogy az a maga szellemének, lelkének kinyilatkoztatásával képes feleletet adni az ő szivből jövő kérdéseire.

Ezen végtelen énben keresi és találja fel a szivében lévő égi képnek ősképét, keresi és találja fel azon vágyának, melynélfogva belső meghasonlását elenyésztetni, megoldani, kiengesztelni kivánja s béke után vágyakozik, kiegyenlitését, lecsillapitását! Benne az örökben, melylyel rokonnak érzi, tudja magát, önmagát is halhatatlannak ismeri fel.

Ezen minden dologban nyilatkozó, minden dolog felett álló atya lényege iránt boldogitó bizonyosságot szerez, mert nyer az atya fiában, a Jézusban, a kiben a mi lelkünk, énünk ama végtelen ősképnek legtisztább emberi képét, hasonmását szemléli s kinek szerető szivében az örökszeretet nyilvánulását észleli és Lotzeval örömmel vallja: „Gott ist die Liebe!“ (I. János 4. 8. stb. stb.).

Íme, ezen végtelen belvilág, ama boldogitó kilátásával az örökre, a természet és az érzékfelettire, ez a vallás országa.

Nos, nem egyezik-e lényegében, legbelsőbb alapjában a tudomány, az igazi tudomány legfőbb vivmányaival? Nem képes-e annak egységét biztositani? Csodálkozhatunk-e még, hogy a tudomány legmagasabb polczán állók tisztelettel hajoltak meg előtte. Nem a leghívebb barátja, legkitartóbb bajtársa-e a tudománynak? Nem mondhatjuk-e hogy a tudománynak édes testvére?

Íme tehát látjuk, hogy a kettő között képzelhető a helyes viszony!

Befejezés.

Az ember belvilága, a vallás országa is lehet a tudomány tárgya, annak is szabad a kutatás, a vizsgálódás tárgyává lennie, a mennyiben öntudatunkba s ezáltal beltapasztalásunk körébe lép s a tudomány a mint a mi képzeteinkeit, fogalmainkat az érzéki világról: úgy a mi képzeteinket s fogalmainkat a belvilágról is megvizsgálhatja, rendezheti és tisztogathatja. De a mint csakis őrült tudomány tagadhatja az érzéki világot magát: (a Schopenhauer „Schein“-ja) úgy a valódi, igaz tudomány nem szakaszthatja ki szivünkből ama végtelen, érzékfeletti világot, a maga békéjével, a maga szeretetével; ha csak nem akarná az

érző, akaró kötelességtudó énnel együtt következetesen a gondolkozó ént is, tehát önmagát is megsemmisíteni.

A vallás ismét maradjon az, a mi volt, t. i. a tudománynak leghívebb bajtársa és adjon annak, mint sokszor adott, bátorságot; biztassa a tudományt szent lelkesedés keltésével új és új erőfeszítésre és vigasztalja azt, midőn az minden egyes diadal után, szárnyszegetten ismét, újra és újra csakis a végesnek határán áll és csillapitatlan vágygyal kénytelen a végtelenbe tekinteni.

Sehol sem áll írva a tudás számára: „ezen túl nem szabad menned", hanem a határok magok előtűnnek ott, a hol a tudomány maga érzi és őszintén, becsületesen Du Bois-Reymond Emilként bevallja, hogy: „Ignoramus!" és „Ignorabimus!", hogy a gondolkozás ereje elhagyja, hogy tovább, hogy beljebb, hogy feljebb nem hatolhat.

A tudomány gyakran csalódott; a vallás hívei is gyakran csalódtak. Mindkettőnek tévedése sok kárt okozott; de mindkettőnek tévedése nem tétetik lehetetlenné kívülről jövő megszoritás által, korlátozás által, hanem egyes-egyedül azon gyógyerő által, melylyel önmagukban bírnak: mindegyik a maga számára és egyik a másik számára.

A tudománynak be kell a maga tévedését látnia mindinkább mélyrehatóbb kutatás, vizsgálás által; a vallásnak be kell a maga tévedését látnia az isteniekbe való mindinkább mélyebb és mélyebb bemerülés, a maga szívébe és a Jézus szívébe való mindinkább mélyebb elmerülés által.

Egyik se vitassa el a másiktól annak terét; de a tudomány kiáltsa az útrainduló vallásnak: „maradj igaz, légy hű és járj lélekben és igazságban" (I. Kor. IV., 2. és Ján. IV., 24.), a vallás pedig figyelmeztesse a tudományt: „légy szerény, gondolj határaidra és légy te is igaz, mert *az igaznak szája bőségesen szól bölcseséget*" (Példab. X., 31.).

Tudomány és vallás az égből származott. Tudomány és vallas két édes testvér; mindkettő az Isten utáni vágyból keletkezett! Szabadon, de egyetértve kell élniök, haladniok és mi e kettőnek kezén az Isten kebelére jutunk.

De ezen tudománynak éppen azért, mert az égből származott: igaznak, hűnek, világosnak, erkölcsösnek és az emberben lévő szellemmel teljesen megegyezőnek kell lennie, mert csak

„a lélek az, mely megelevenít“, és ezen vallásnak nyiltan, bátran kell vallania, hangoztatnia, a mit Petőfi mond:

„*Mert van a világnak atyja,*
Van egy hü gondviselője;
Minden ember megláthatja,
A ki el nem fordul tőle“:

mivel különben:

„Was wär ein Gott der nur von aussen stiesse
Im Kreis das All am Finger laufen liesse.
Ihm ziemts die Welt im Inneren zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen“.
Goethe. („Gott und Velt“.)

Hörk József.

ISMERETELMÉLETI TANULMÁNYOK.

(Második közlemény.)

2. *A természettudományi valóság fogalma.*

Midőn a következőkben annak a fejtegetésére térünk át, hogy természetismerésünk feltételeiből folyólag mily bölcsészeti conceptiót alkothatunk a természettudományban vizsgált valóságról, mindenekelőtt azt kell megállapitanunk, hogy az idevonatkozó elméletek mily viszonyban állanak a köztudat és a természettudomány világnézetével.

Tagadhatatlan, hogy a természeti tünemények, a mint azok concret tapasztalásunkban fölmerülnek, nem egyebek érzetcomplexusoknál. Igaz, hogy a természeti tárgyban mást is gondolunk mint a mit érzeteink képviselnek, de hogy e „valami" csak formai jelentőségű s legkevésbbé sem gyarapitja természetismerésünk tartalmát, vagyis a természeti valóságról való tudásunkat, ezt alább fogjuk megvilágitani. Egyelőre csak annak a constatálására van szükségünk, hogy bármily álláspontot is foglaljunk el a természeti valóság végső alapjaira nézve, el kell ismernünk, hogy a külső tapasztalás tartalma érzetekből szövődik össze. Lehető tapasztalatunk tárgyai lehető érzeteinket képviselik. Következésképen a természeti valóság tapasztalati képének végső alapjára vonatkozó elméletek, viseljék azok akár az „idealismus", vagy a „realismus" nevet, voltaképen annak a megállapitását czélozzák, hogy mik a természeti tünemények a lehető tapasztalástól függetlenül. Igy fogalmazva a problemát rögtön észreveszszük, hogy bármily álláspontot is foglaljunk el e metaphisikai kérdésben, ez nem érintheti sem a köztudat, sem a természet-

tudomány realismusát, melyek jól értelmezve egyik álláspont mellett sem bizonyítanak, mert praesuppositióik között az erre szükséges metaphysikai fogalmakat hiába keressük. Úgy a köztudat, mint a positiv természettudomány conceptiója, a valóságtól teljesen függetlenül fejlődtek az idealismus és realismus metaphysikai harczától, sőt e problemát a természettudományi gondolkozás meg sem érti, mert hiszen egyetlen praesuppositiója van: maga a tapasztalás s eredményeit, a melyek mindig *törvények* és nem lényegek, csupán a lehető tapasztalás körére vonatkoznak s így az, hogy az általa vizsgált tapasztalati tartalom micsoda a tapasztalástól függetlenül: magánvalók-e, vagy valami absolut Én projectumai-e, teljesen hidegen hagyják.

Ez áll természetesen a köztudat realismusáról is, mely alapját képezi a természettudományi fogalomalkotásnak is. De nézzünk közelebbről szemébe e kérdésnek, melynek tisztázása a positiv tudomány elméletére nézve elsőrangú fontosságú.

A közélet „naiv realismusa" elfogulatlanul elemezve a következő meggyőződést tartalmazza: ha valamely természeti tárgyat észreveszek, akkor annak megfelelő tárgy rajtam kivül a térben létezik, vagyis észrevevésem oka valamely objectiv térbeli valóságban van. E tárgy függetlenül létezik tőlem, vagyis: akaratomtól, hozzájárulásomtól függetlenül az, a mi. Akkor is létezik, ha nem is esik érzéki észrevevésem körébe, vagyis valahányszor hasonló körülmények között percipiálnék, mindig ugyanazon tárgy merülne fel tapasztalásomban és ha azon változásokra is gondolok, a melyeken a tárgy távollétem alatt keresztül ment, úgy kell azokat gondolnom, mintha e változásoknak szemlélője lettem volna. Éppen így, ha oly természeti folyamatokról szól a tudomány, a melyek akkor mentek végbe, midőn ember még nem létezett, vagy ha oly folyamatokról értesülünk, a melyekről közvetlen tapasztalásunk sohasem lehet, ezekről is csak úgy gondolkodunk, mintha szemtanui lettünk volna azoknak, illetve, hogy bizonyos körülmények között e folyamatok és tünemények tapasztalásunkban felmerültek volna. A közélet naiv realismusa végelemzésben csak ennyit tartalmaz és azt a kérdést, hogy vajjon az objectiv tárgynak nevezett érzetcomplexus miképen létezik minden lehető tapasztalaton kivül, vagyis minden tapasztalati vonatkozástól függetlenül, egészen figyelmen kivül hagyja, *mert meg sem érti.* E ponton úgy vagyunk a tanulatlan öntudat

szavára való hivatkozással, mint a szabadakarat kérdésénél, a hol Schopenhauer vizsgálata kimutatta, hogy a naiv öntudat a szabadakarat kérdésének punctum saliensére vonatkozólag nem is nyilatkozik, mert a problemát nem is veti fel.[1] A közélet realismusa egy inger és érzet, vagyis valamely objectiv tárgy és észrevevésünk, de nem valamely absolut létező (magánvaló) és egy puszta relativ létű tünemény viszonyára nézve mond ítéletet, mert hiszen ez utóbbi fogalmakat nem is birja és látni fogjuk, hogy a positiv tünemény sem csempészi azokat be.

Következésképen álláspontját nem is zavarhatja, az ismeretelméleti reflexio azon eredménye, hogy hiszen az ingerül szolgáló objectiv tárgy is érzetcomplexus és csak mint ilyen ismeretes előttünk, tehát nem tekinthető magánvalónak, vagy hogy maga a tér, a melyen a „rajtam kívül" meghatározás épül fel, sem tartható valami absolutnak, a mennyiben a tudat-mechanismusunknak rendezési formulája, melyet minden lehető tapasztalattól függetlenül épp oly kevéssé ismerünk, mint magát a természetet, mert hiszen ez elmélkedéseken kívül, azoktól függetlenül fejlődött. Tévedés tehát azt hinni, és ebben a tévedésben e sorok írója is osztozott egy előbbi tanulmányában, mintha a közélet naiv realismusa a tünemény és a magánvaló conceptióinak azonosságából indulna ki, mert hiszen a mit a közélet valóságnak nevez, az sem nem tünemény, sem nem magánvaló az ő szemében, mert egyik fogalomról sem tud semmit s a sok évezredes bölcsészeti elmélkedés e subtilis megkülönböztetéseit meg sem érti. A közélet realismusa s az erre épülő természettudományi megfigyelés is mindig a tapasztalás tényleges vagy lehető tartalmáról beszél, midőn valóságot ért s elfogulatlanul tekintve álláspontját, észreveszszük, hogy azon kriteriumok, a melyekkel, mint fennebb láttuk, a valóságot jellemzi, oly természetűek, hogy azok úgy az idealismussal, mint a realismussal, vagy a világunk végső alapjára vonatkozó bármely elmélettel is megférnek. Épp oly független a transcendens metaphysikától, mint a belőle kiinduló positiv tudomány. Az idealismussal megfér, mert ha ez elmélet azt is vallja, hogy a tapasztalatunkban felmerülő tüneménytenger végelemzésben az Én vagy az absolut szellem productuma is,

[1] V. ö. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik 4. Aufl. 16. l.

azért maga a teremtő projectio egészen öntudatlanul történik. A realismus pedig, ha a tünemények mögött magánvalókat is keres, elismeri, hogy ezekről is csak az által értesülünk, hogy érzeteket támasztanak bennünk. A köztudat rendíthetetlen realismusa tehát nem azt jelenti, hogy az állásfoglalás volna bármely metaphysikai elmélet ellen, vagy mellett s így jól értelmezve, nem is hívható fel tanubizonyságra sem a metaphysikai realismus, sem az idealismus mellett vagy ellen. Ha pedig a köztudat tartalmaz is bizonyos dogmatikus nézeteket az ismereti világra nézve, a minő pl. a substantia-fogalom hypostazálása vagy amaz illusiókat, ismeréseink határaira vonatkozólag, a melyeket Kant az ész transcendentalis látszatának tulajdonított, ezek a fejletlen tudat mythologizáló hajlamában, illetve azon lélektani tényezőkben gyökereznek, a melyek azt létrehozzák és táplálják, de korántsem tartalmaznak metaphysikai állásfoglalást a realismus és idealismus harczában.

Már érintettük, hogy a természettudomány praesuppositióinak elemzése hasonló eredményre vezet, a mi nem is lehet másképp, miután a természettudomány nem metaphysikai reflexiókból, hanem *tényekből*, tehát tapasztalati tartalomból, vagyis a közélet naiv realismusából indul ki. A positiv tudomány eredményei is tehát teljesen függetlenek attól, hogy mily jelentőséget és eredetet tulajdonitunk a tapasztalás tartalmának minden lehető tapasztalattól függetlenül s így ama naiv aggodalom, mely például a természettudomány eredményeit és a valóság fogalmát, a mint az a positiv tudományokban fellép, bármely transcendens elmélettől félti vagy függővé teszi, teljesen indokolatlan. Mert hiszen a természettudomány czélját nem lényegek és absolut okok kutatása képezi, hanem egyedül az, hogy a külső észrevevésben adott valóságot minél teljesebben leírja, a mint az a tapasztalatban adatik, továbbá, hogy a complex-tüneményeket lehetőleg elemiebbre bontsa föl s végül, hogy megállapitsa azon törvényszerüséget, mely szerint az elemi tünemények kapcsolódnak és alkotják a bonyolultabbakat. A természettudománynak, valamint a közélet realismusának nincsenek trancendens praesuppositiói, mert hiszen egyikök sem épül metaphysikai reflexiókon, hanem megfigyeléseken s így az előbbiektől függetlenül, azokon kívül keletkeztek és fejlődnek. Valamely természeti törvényt nem is értek jobban, ha akár magánvalókat, akár absolut projectiók eredményeit is

látom a természeti tárgyakban: ez úton a positiv tudomány tartalmát semmiféle téren sem gyarapíthatom. A természettudomány realismusa sem támaszkodik tehát metaphysikai conceptiókra, épp mert nem metaphysikai entitásokkal és absolut actusokkal, hanem *törvényekkel*, vagyis adott tüneményekkel viszonyainak megállapításával magyaráz s így kiindulopontját is csak adott tények képezik. A tény általános fogalmának ismeretelméleti elemzése pedig már nem a positiv tudomány, hanem a philosophia dolga.

Úgy látszik azonban, hogy daczára annak, miszerint a természettudomány fogalmai és eredményei teljesen függetlenek a tapasztalat tartalmának absolut alapjára vonatkozó elméletektől, épp a legújabb természettudományi kutatás területén, tehát a *tények* vizsgálata folytán kényszerültünk a természettudományi valóság conceptióján bizonyos változásokat eszközölni. Értjük az érzéki minőségek subjectivitásának tanát, mely az újabb physika, physiologia és biologia eredményei alapján merült fel. Állítjuk azonban, hogy a természettudomány ez által csak látszólag foglalt állást az idealismus és realismus vitájában, mert közelebbről megtekintve, az érzéki minőségek subjectivitása tanának e harczhoz semmi köze sincs. Midőn ugyanis a természettudomány kimutatja az érzéki minőségek subjectivitásának tanát, mint már érintettük,[1] nem metaphysikai, hanem empirikus jelentőségü tételt állapít meg, vagyis végelemzésben azon tapasztalati törvényt formulázza meg, hogy az inger nem azonos az érzettel. E tan tehát nem vezet ki a lehető tapasztalat köréből és így sem az idealismus, sem a realismus malmára nem hajtja a vizet, mert a mit e ponton a természettudomány kifejez, az nem valamely magánvaló és az érzet, hanem *két tünemény*: az inger és az érzet összefüggésének módja. Hiszen a mit a természettudomány objectiv ingernek és realenak tart szemben a subjectiv érzettel, az ismeretelméleti szempontból ismét csak érzetek összesége. De ezzel az érzéki minőségek subjectivitásának tétele nem törödik, épp mert a mit állít, az a *tapasztalatból ismert inger* és a *tapasztalatból ismert érzet viszonyára vonatkozik* és érvénye egészen független attól, hogy az ingernek nevezett tünemény micsoda önmagában vagyis minden lehető tapasztalástól függetlenül. E tétel tehát jól értelmezve épp oly kevéssé bizonyít a metaphysikai realismus mellett,

[1] Fönnebb 435. l.

mint ellen, vagy az idealismus javára vagy kárára. Belőle mint positiv, tehát relativ tételből semmiféle, a lehető tapasztalat körén kívül eső absolutum létére vagy nem létére nem lehet következtetést vonni, mert érvénye a tüneményvilágon belül marad. A positiv tudomány semmiféle tétele sem vezethet át transcendens területre, akár a metaphysika, akár a theologia szolgálatában, épp mert nem entitások, hanem mindig adott jelenségek viszonyainak felismerésében áll. Csak az ismeretelméleti dogmatismus beszélhet például a természettudomány és theologia érintkezési pontjairól.

Mindebből önként következik, hogy sem a metaphysikai realismus, sem az idealismus mellett való állásfoglalás legkevésbbé sem befolyásolhatja a közélet és a természettudomány valóságfogalmát és ez utóbbi positiv eredményeit. Valóságunk végső alapjaira vonatkozó kérdések csak a philosophiát érdeklik, mert épp ennek képezi hivatását a világról és életről egységes és logikailag összefüggő conceptiót alkotni. A problema bölcsészeti elemzése pedig csak támogatja a positiv tudományt azon álláspontjában, melynél fogva e metaphysikai kérdést teljesen ignorálja. Mert közelebbről szemügyre véve kiderül, hogy ugyanazon körülmények, a melyek a positiv tudomány ez elutasító magatartását eredményezik, vezetik az ismeretelméleti analysist azon meggyőződésre, hogy sem a metaphysikai realismus, sem az idealismus nem képesek álláspontjukat igazolni s a természettudományi valóság absolut alapjára nézve ismeretünket gyarapítani. Sőt a problema közelebbi vizsgálata meggyőz bennünket arról, hogy az teljesen megfejthetlen.

A metaphysikai realismus több rendbeli dogmatikus föltevésen alapszik. Már kiindulópontja hibás, midőn azon tanát, mely szerint a világnak nevezett tüneménycomplexus alapját magánvalók képezik, a melyek „afficiálják“ az alanyt, a közélet és a természettudomány realismusára építi, s azt véli, hogy ez elméletét igazolja. Láttuk azonban, hogy ez tévedés: sem a közélet, sem a természettudomány realismusa nem szorulnak magánvalók felvevésére, mert mindkét álláspont jól értelmezve mindig csak empirikus, vagyis viszonylagos tárgyfogalommal élnek. Ily körülmények között természetes, hogy a metaphysikai realismus alapját a relativ empirikus és absolut magánvaló tárgy conceptióinak összezavarása képezi. E relativ tapasztalati tárgyfogalomból pedig, a melyet a kérdéses alláspont metaphysikai jelentőséggel lát el, képesek

vagyunk ugyan a szó viszonylagos értelmében megfejteni az érzet létrejövését az arra vonatkozó empirikus törvényszerüség kiderítése által, hogy mily viszony áll fenn inger és érzet között, de hogy a szó absolut értelmében miképen és honnan merül fel ama tüneménytenger tudatunkban, a melyet valóságnak nevezünk, erre a mi relativ tárgyfogalmunk alapján sohasem tudunk feleletet adni. Mert hiszen a mit mi tárgynak nevezünk, bármily metaphysikai jelzővel is látjuk el, mindig csak mint bizonyos érzetcomplexus ismeretes előttünk, tehát tárgyfogalmunk már szükségképen *fölteszi* az érzeteket és a tudatosságot, nem hogy csak forrásául volna felismerhető. Ezért a realismus bármily formája is, mely valamely tárgyból úgy akarja levezetni ismereti világunkat, hogy abban magánvalót lát, mely „afficiálja" az alanyt s így keletkeznek érzeteink szükségképen a petitio principii hibáját követi el, a mennyiben tárgyfogalmát *már* bizonyos érzetek alapján képes csak megalkotni, tehát már fölteszi azt, a mit le akar vezetni. A természettudományi relativ tárgyfogalmat e circulus vitiosus, melynél fogva a tárgy maga, a melynek észrevevése kelti bennünk az érzeteket, már érzetekből szövődik össze, legkevésbbé sem zavarja, épp mert az érzeteket csak viszonylagosan akarván magyarázni, másra mint valamely érzet relativ megelőzőjére nincs szüksége. A metaphysikai realismust azonban e körülmény ellenmondásba hajtja, a melyből nincs menekvés. Bármely metaphysikai tartalmat is tulajdonítsunk ama tárgynak, a melyből mint magánvalóból empirikus világképünket le akarjuk vezetni, szükségképen a petitio principii hibájába esünk. Ha a magánvalót „anyag"-nak nézzük, akkor világos, hogy már föltettünk az anyag fogalmában egy sereg érzetet, épp mert az „anyag" fogalmát *már* érzeteink alapján alkothatjuk meg. Nem vagyunk szerencsésebbek akkor sem, ha a magánvaló tárgyban valamely szellemi entitást látunk, mert eltekintve attól, hogy ez által a realismust voltaképen már feladtuk, e szellemi lényből, mint alább látni fogjuk, semmiféle szemléleti tartalmat nem vezethetünk le s így már itt is fel kell tennünk az érzetekből összeszövődő világképet, a melyet le akartunk vezetni. Világosan mutatja továbbá mindez, hogy a realismus következetesen végiggondolva mindég monismusban végződik, vagyis azon törekvésben, hogy egy fogalomból vagy formulából a mindenséget, s vele magát a tudatosságot is levezessük. Ez azonban lehetetlen feladat, mert minden

speculatiónk már a tudatosságon épül fel, tehát már felteszi azt, hogy egyátalán tudunk valamiről. A realismusnál pedig e petitio principii még avval is combinálódik, hogy a levezetendő érzeteket, a melyekből világképünk felépül, szintén már föl kell tennünk. Érzet és tudat levezethetlensége teszik a valóság metaphysikai magyarázatát lehetetlenné s a ki ezt nem látja, azon képtelenségre vállalkozik, hogy pl. a vörös vagy a kék szint, vagy az emberi tudatéletet a maga kimeríthetetlen gazdagságával egy-két üres formulából levezesse, holott érzeteink már elemi kiindulópontjai minden ismerésünknek. A monismusban végződő realismus ezért mindig kudarczczal fog végződni, bármily új térbeli képpel is akarja jelölni a mindenség végső principiumát, melyből világunkat le akarja vezetni. A materialismus itt épp oly üres és semmitmondó szólamokra vezet a tudatosság és az érzet levezetésének munkájában, a melyekből lépten-nyomon kiri a petitio principii mint akár azon tan, mely szerint „a tudat csakis physikai-metaphysikai atomfeszültségeknek végtelenül bonyodalmas összetevékenysége.“ [1] Mert valamint az „anyag“, úgy a „physikai-metaphysikai atomfeszültség“ is csak érzéki kép, a melyet *már* bizonyos érzetek alapján ismerhetünk meg. Távol tehát attól, hogy belőle a tudat levezethető volna, inkább fogalmának megalkotása *felteszi* a tudatosságot már azért is, mert minden speculatio már a tudat valamely functiójában áll. Ily formulával legfeljebb a tudat psychologiai folyamatainak physikai (physiologiai) *feltételeit* lehetne kifejezni, de az említett zavaros meghatározás erre sem alkalmas, mint a hogy e feladat megoldása különben is még messze fölülmulja a mai tudomány erejét. Semmiesetre sem képes azonban e „physikai-metaphysikai atomfeszültség“ az érzet és a tudat absolut priusát kifejezni, épp mert már fölteszi az érzetet és a tudatosság tényét. A realismus és az abból szükségképen kifejlődő monismus tehát távol attól, hogy a természettudományi valóság végső alapjaira nézve ismeretünket gyarapíthatná csak egy csomó petitio principiire vezet, a mi annál elkerülhetetlenebb, mert a mi relativ tárgyfogalmunkból indul ki és azt absolut, transcendens jelentőségünek látja. Semmi okunk sincs tehát a metaphysikai realismushoz ragaszkodni: sem

[1] Így dr. Simon József Sándor: Harcz a magánvalóért. Athenaeum 1902. 92. l.

a közélet vagy a természettudomány realismusa nem postulálja, sem az ismeretelméleti vizsgálat nem igazolja álláspontját.

Az idealismus a realismussal szemben tapasztalatunk tartalmát nem úgy magyarázza, hogy bizonyos magánvalók „afficiálják" az alanyt, s így keletkezik empirikus világképünk, hanem akként, hogy a valóság nem egyéb mint az Én teremtménye. Ez képezi az idealistikus elméletek minden árnyalatának közös tanítását. Főérve, hogy a valóság mindig tudattartalom, vagyis érzéki képek összesége. Ámde az érzéki észrevevés elemzése nézetünk szerint csak azt bizonyítja, hogy csupán az érzéki kép formalis kialakulása, tehát rendezési formája magyarázza a felfogó tudat mechanismusából, míg ellenben az észrevevés tartalmát: a nyers érzettömeget ez úton sohasem vezethetjük le. Az ismerési mechanismus nyilván nem produkálja öntudatosan világképünket: az *készen* találja a tapasztalat adott tartalmát. Ha tehát mégis Énünk teremti önmagából világunkat, akkor egy külön teremtő, projectiv mechanismust kell felvennünk. Csakhogy ezzel nem könnyítettük meg ama feladat megoldását, mely részletekben mérhetetlen gazdag világképünknek az Éntől való levezetésére vonatkozik. Mert hiszen eme teremtő mechanismus is csak formalis fogalom, melyből *szemléleti* tartalmat nem lehet a priori meghatározni. Már pedig erre kell vállalkoznia a következetesen végiggondolt idealismusnak, ha világunk tartalmát is az Én teremtményének akarja bemutatni. A legmerészebb idealismus képviselői: Fichte és Schelling vállalkoztak is e feladatra, levezetéseik azonban természetesen hemzsegnek a petitio principiiktől, mert formalis projectiókból szemléleti tartalmat, a minők a mi világunk határozmányai (kiterjedés, szín, mozgás, ellenállás stb.), nem lehet levezetni, vagy ha ez látszólag sikerül is, csakhamar észreveszszük, hogy a levezetés alapjául szolgáló elvont fogalmakban már *föltettük* a levezetendő szemléleti tarlalmat. Ez képezi Hegel alaphibáját is, kinek rendszere ebből a szempontból szintén az idealismushoz tartozik. E ponton különben minden metaphysikai elmélet találkozik, mely adott valóságunkat valami tapasztalatfölötti entitással vagy actussal akarja magyarázni. Kritikai szemmel nézve ugyanis az idealismus itt ugyanazon hibát követi el, mint a monismussá fejlődő realismus: formális elvont fogalmakból empirikus, vagyis szemléleti tartalmat akar a priori levezetni és meghatározni. Holott a valóságot a maga kimeríthetetlen

színpompájában tapasztalni, érezni kell, hogy megismerhessük, s nem lehet egy-két üres formulából vagy formalis mechanismusból levezetni. Ezt jelenti Kant ama mélyértelmű tétele is, hogy a létezési itélet mindig synthetikus, vagyis szemléletet tesz fel.

Világképünk tehát csak formailag magyarázható tudatmechanismusunkból. A projectiv mozzanat, a melyet érzéki észrevevésünkben mi is megtaláltunk csak viszonylagos, psychophysiologiai jelentőségű, mely már fölteszi az adott valóságot, de nem tekinthető amaz absolut jellegű teremtőactusnak, mely magát az előttünk elterülő világot létrehozza. Úgy hisszük, hogy csak ennyit van jogunk az *ismerés tényéből* következtetni: az érzéki ismerés subjectivitása sem bizonyithat egyebet. Hiszen látjuk, hogy e tan *már adott* tények összefüggését vagyis két tünemény: az inger és érzet heterogeneitását fejezi ki s igy belőle a valóság transcendens alapjára vonatkozó következtetések semmiféle irányban sem vonhatók, mint a hogy positiv tapasztalati tételekből, a melyek tények törvényszerűségét fejezik ki, soha metaphysikai álláspontok nem igazolhatók.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy sem a realismus, sem az idealismus nem képesek a természettudományi valóság végső alapjára nézve ismeretünket bővíteni, mert mindkét álláspont igazolása oly feladatot ró az ismerésre, melynek természeténél fogva nem felelhet meg. Ez képezi valódi értelmét ama többször hangoztatott, mint átgondolt tételnek, hogy a valóság absolut alapja örökké mysterium marad előttünk.

Az a titokszerű valami, a mit mi világnak és életnek nevezünk, csak kifejlődésének törvényszerűségében képezheti ismerésünk tárgyát, de hogy végelemzésben *honnan* merül fel ez a mi valóságunk, ezt semmiféle speculatióval sem derithetjük ki. Láttuk, hogy ez álláspont legkevésbbé sem zavarja a positiv tudomány eredményeit, a melyek mindig csak tünemények törvényszerűségeit, de soha absolut lényegeket nem érintenek s igy teljesen függetlenek a valóság absolut alapjára vonatkozó bármely elmélettől. Hasonlóképen csak a bölcsészeti dilettantismus aggódhat azon, hogy ez alapon az ismeretelmélet és a philosophia általában értelmetlenné válik; az a dilettantismus, mely még ma is összetéveszti a transcendens metaphysikát, illetve a világ absolut magyarázatának törekvését a philosophiával. Holott ez utóbbi főfeladatának, mely abban áll, hogy a világról és az életről

egységes és logikailag összefüggő conceptiót alkosson a metaphysikai alapproblemák megoldása nélkül is megfelelhet. Mert a metaphysikai világmagyarázat csak egyik módszere a világnézet tudományos megalapitásának: a philosophiának, de nem az egyetlen lehető bölcselet. Mert egységes és tudományos világnézet épp úgy alkotható azon alapon, hogy a valóság absolut alapjára vonatkozó problema megoldhatatlan, mint arra a tanra, hogy e kérdést valamiféle értelemben megfejthetjük. Nagy fokú dogmatikus elfogultságról tesz tanúságot, a ki csak metaphysikai, nem pedig kritikai ismeretelméleti és positiv tudományos alapon tud philosophiát gondolni.

Ha már most azt a kérdést vetjük fel, hogy a természettudományi valóság végső alapjaira nézve *miért* nem tudhatunk meg semmit, erre, úgy hisszük, a következőképen kell felelnünk. Idealismus és realismus közös hibáját az képezi, hogy mindketten az *ismerési synthesis* természetét ismerik félre. Nem veszik ugyanis észre, hogy *synthesis csak szemléleti alapon*, a mennyiben pedig az a valóságra vonatkozik, csak *már adott tapasztalati tartalmon* épülhet fel. A valóság tehát mint adott nyers érzettömeg már *előfeltétele* a természettudományi realitásról alkotható összes itéleteinknek és ismereteinknek s igy természetes, hogy ezt a praesuppositiót tovább már nem magyarázhatjuk. Ez *adott* valóságtól függetlenül semmiféle synthetikus vagyis oly itéletet nem alkothatunk a realitásról, a mely ismeretünket ez irányban bármiképen is gyarapithatná. Már pedig ilyesféle ismeretekkel kellene birnunk, ha akár a realismust, akár az idealismust igazolni tudnók, vagyis ha az *adott* valóságon túl annak absolut alapjára nézve bármely synthetikus itéletet volnánk képesek alkotni. Innen van, hogy az ismerés transcendens metaphysikai magyarázata, a mint az a realismusban és idealismusban megjelenik, öntudatlanul is mindig immanens fogalmakkal dolgozik: a realismus, mely a viszonylagos tárgyat magánvalóvá teszi, az idealismus, mely a projectio psychophysiologiai tényét absolut teremtő műveletnek nézi, kénytelen kelletlen e hibába esik s innen származnak ellenmondásaik, illetve azon hibájuk, hogy az ismerés tényeiből többet akarnak következtetni, mint a mennyire jogositva vannak. Vagyis mindkét álláspont tapasztalati synthesisből él, midőn a tapasztalati tartalom absolut alapjáról vél új igazságokat kideriteni s e hibát nem is kerülhetik el, mert hiszen a létezési

ítélet synthetikus s így a valóságra vonatkozó összes ítéleteink szemléletet illetve tapasztalati tartalmat tesznek fel s attól függetlenül létre sem jöhetnek.

Ezért képezi deductióik alaphibáját mindig a petitio principii vagyis ezért kénytelenek mind már föltenni az alapprincipiumban (magánvaló, absolut actus) az adott valóság határozmányait, a melyeket belőle le akartak vezetni. E kettős körülmény: hogy synthetikus ítéletet a valóságról már adott empirikus tartalom nélkül nem alkothatunk, továbbá, hogy a transcendens létnek tartalmat nem tudván adni (miután nincs róla szemléletünk), kénytelenek vagyunk abba tapasztalati mozzanatokat csempészni, okozza, hogy az adott valóság absolut alapjára nézve ismereteket nem szerezhetünk s így ez irányban minden speculatiónk meddő marad. Végeredményben tehát ugyanazon körülmény, mely minden transcendens „érzékfölötti" metaphysikát lehetetlenné tesz, hiusítja meg a realismus és az idealismus kritikai igazolását is és okozza, hogy a valóság absolut alapjaira vonatkozó összes elmélkedéseink épp oly kevéssé gyarapítják ismereteinket, mint akár a rationalis psychologia, kosmologia és theologia speculatiói.

Bizonyos azonban, hogy ha ismerésünk tartalmának ilynemű transcendens metaphysikai magyarázatát lehetetlennek is kell tartanunk, úgy a realismus mint az idealismus tanításában van igazság, a melyet azonban mindkét álláspont dogmatikus módon magyaráz. Értjük azt, hogy ha a valóság absolut alapjáról *nem is tudunk semmit*, de arról valamit *kell* gondolnunk. Vagyis ha e valamiről, a mi a tapasztalás alapját képezi, nem is alkothatunk tudományos fogalmat, söt voltaképen azt sem tudjuk, vajjon létezik-e ily absolut alapja a mindenségnek, de ez irányban eszünk egységre törekvéséből folyólag mégis alkotunk oly sajátságos természetű conceptiókat, a minőket Kant eszméknek nevezett. Ez eszmék szemben a fogalmakkal nem vonatkoznak sem szemléleti formáinkra (mint a mathematikai fogalmak), sem a lehető tapasztalat világára (mint a tapasztalati tudományok conceptiói) s így bonczolásuk nem bővítheti a realitásra vonatkozó tudásunkat: általuk semmiféle valóság nem határozható meg, vagyis synthetikus ítéletek alapjául nem szolgálhatnak. A ki átértette Kant mélyre-ható fejtegetését, a melylyel a pusztán formalis gondolatkényszert, mely egységesítő, részben transcendens nagy eszmékre vezet, elválasztotta azon logikai gondolatkényszertől, mely szemléteti

formáinkra, illetve a lehető tapasztalat körére vonatkozván, realis ismerést termelhet, szóval a ki tisztán látja az ontologismus tévességét, az nem fog megütközni e tanon. Hiszen az emberi ész legmélyebb természetében gyökerezik, hogy ismeretei befejezettségére, egységesitésére törekszik, a melyet a lehető tapasztalat körén túl is folytat, a hol már conceptióinknak adaequat tartalmat nem tudunk adni. Ez a hajlam szülte nézetünk szerint a magánvaló eszméjét is, melyet akár absolut substantiának, vagy actusnak is magyarázunk, általa ismereti világunk absolut alapjaira nézve mit sem tudunk meg, mint ezt a realismus és az idealismus tehetetlensége eléggé bizonyítja. De igaza van úgy a realismusnak, mint az idealismusnak, hogy midön a valóságot gondoljuk, ezt mindig mint valami transcendenset, mint valaminek nyilvánulatát kell tekintenünk. Teljesen egyetértünk tehát azokkal, kik a tünemény fogalmáról, mely a valóságban érzetcomplexus, azt állitják, hogy már involválja, felteszi valaminek a gondolatát, a minek az adott tünemény már nyilvánulata. Csakhogy a conceptio természetére nézve térünk el úgy az idealismus, mint a realismus álláspontjától. Míg ugyanis ez elméletek szemében képesek vagyunk e valaminek adaequat ismerési tartalmat adni, s ez által tudásunk körébe zárhatjuk valóságunk absolut alapját, addig szerintünk e valami csak formalis eszme, a melyet eszünk természeténél fogva felteszünk, de mint valóságot sohasem igazolhatunk. Ezért a transcendens monismus bármely formája is nézetünk szerint az emberi ismerés természetének és határainak teljes félreismerésén alapszik: a positiv tudás mindig a qualitative végtelenül gazdag valóságban marad. A ἓν καὶ πᾶν szükségképi gondolat s ez nyilvánul a valóság absolut alapjára vonatkozó minden conceptióban is, de mindig csak eszme marad, vagyis az emberi ész költészete, mely soha fogalommá nem realisálható.

3. *A természettudományi fogalomalkotásról.*

Természetismerésünk alapmozzanatainak lélektani vizsgálatát ott hagytuk el, a hol a perceptio analytikus és synthetikus elemét iparkodtunk jellemezni és viszonyukat meghatározni. A perceptio vagyis az egyszerű észrevevés észrevétlenül megy át a tudatositás ama fejlettebb formájába, a melyet az újabb lélektan

apperceptiónak nevez. Perceptio és apperceptió közötti lehetetlen szigorú határvonalat megállapítani: az apperceptio nem egyéb, mint intensivebb tudatossággal végrehajtott perceptio s nézetünk szerint ugyanazon elemekből is áll, a melyeket a perceptióban ismerünk fel. Az apperceptióban az analytikus és a synthetikus momentum jóval előtérbe lép, határozottabban elkülönülnek egymástól s így úgy maga az apperceptiv művelet, mint a tudattartalom öntudatosabbá válik. Ehhez még azon körülmény is járul, hogy az apperceptio felléptével az észrevevés tartalma sokoldalúbb vonatkozásba hozatik reprodukált tudattartalommal, mi által az előbbi, ha nem is teljesen, de tűlnyomólag átalakul.

Kétségtelen ugyanis, hogy miután a perceptio tartalma értelmes képpé válik s így fokozatosan az apperceptio uralma alá kerül, tartalmának létrejövésében csak alárendelt szerep tulajdonítható az actualis: az *adott* érzeteknek. Főtényezőnek itt az érzéki észrevevés sphaerájába eső más tárgyakról jövő ingerek befolyásától eltekintve,[1] inkább a reprodukált érzeteket, képeket és képzeteket s ezeknek az actualis érzettartalommal való egybevetését kell tekintenünk. Az újabb lélektan ezt a legkülönbözőbb érzéki sphaerákra nézve kísérletileg is kimutatta. Ha pl. egy házat veszek észre, ez csak látszólag egyszerű művelet, mert valóságban egy rendkívül bonyolult lelki folyamattal van itt dolgunk, melyben aránylag csak kis szerepet játszik a nyers érzettömeg, mely látószerveinkben keletkezik. Már maga az, hogy valamely tárgyat mint tőlem bizonyos távolságra lévőt megismerek, ha nem is öntudatlan következtetés terméke, mint Schopenhauer gondolta,[2] de mindenesetre bizonyos emlékezeti tartalom felidézését teszi fel és azt a műveletet, hogy a jelenleg kapott tudattartalmat a régi felidézett képekkel részben azonosítom. Ha ez nem állana, akkor a természetben való térbeli tájékozottság nem volna szükségképen ama hosszadalmas fejlődés terméke, a minőnek e folyamatot a gyermekpsychologia kimutatja. A perceptio tartalmának bármely szempontból való *minősítése*, miáltal az észrevevés apperceptióvá fokozódik, reprodukált tartalomnak

[1] V. ö. Haywood I. Pearce. Über den Einfluss von Nebenreizen auf die Raumwahrnehmung. Archív für die gesamte Psychologie. 1903. I. k. 107. l.

[2] Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen den Grunde. 5. Aufl. 1891. 59. l.

az actualis érzetekkel való ily egybevetését: részben összehasonlítását, részben különbségük megállapítását zárja magába, úgy hogy Sully joggal mondhatta már a perceptióról, hogy az oly folyamat, mely által a tudat valamely érzéki benyomást *kiegészít* reprodukált érzetek által.[1]

Az apperceptio is természetesen analysissel kezdődik, mely által a tudattartalom egyes mozzanatait elkülönítjük egymástól, a melyet a reprodukált tudattartalomnak az actualis érzetekkel való egybevetése követ. Ez utóbbi képezi az apperceptio synthetikus mozzanatát.

Ez analysis és synthesis még nagyobb világosságot ér el, vagyis még öntudatosabbá válik azon processusban, a mely az apperceptiót észevétlenül követi: az ítéletben. A ítélet ugyanis ebből a szempontból nem egyéb, mint valamely egységes tudattartalom felbontása és reákövetkező összefűzése.[2] Az ítélet azonban eltér az apperceptiótól abban — és ez képezi az ítélési művelet specificumát — hogy itt az analysis és synthesis a dualismus törvényéhez van kötve: az ítélet lényeges alkatrészei az alany és állítmány. E dualistikus jelleg azonban csak azáltal érvényesülhet, hogy az ítélési functio megszületésénél oly mozzanat lép előtérbe, a mely az apperceptióban úgyszólván csak mikroskopikus arányokban volt meg: az *elvonás*. Mert közelebbről szemügyre véve már az apperceptio az elvonás csiráját rejti magában, a mennyiben bizonyos mozzanatokat élesebben emel tudatba, mint másokat, de e vonás csak az ítéleti functióban lép teljesen előtérbe. Az ítélet tehát lélektani genesisét tekintve nem egyéb, mint elvonás által kiválasztott tudattartalmon felépülő és a dualismus törvényének megfelelően elrendezett apperceptio.

Bármely viszonyt vegyünk fel prioritás tekintetében ítélet és fogalom között, bizonyos, hogy a fogalom mindig bizonyos számú ítéletre bontható fel, a melyek tartalmát a fogalom mintegy jelzi. A fogalom tehát bizonyos számú ítélet symboluma, mintegy jelköve annak, hogy hol vannak ismereteink fölhalmozva. Ítélet

[1] V. ö. W. James: Principles of Psychology. London 1901. II. k. 79 l. és nálunk: Hajós: Általános psychopathologia. Budapest 1902. 152, 153 ll.

[2] V. ö. Wundt, Logik I. 1, 156 l. és Jodl, Lehrb. d. Psych. II. k. 280. l.

és fogalom nézetünk szerint correlativ képletek, a melyek *együtt* fejlődnek, mert hiszen nem egyebek, mint ismereteink különböző kifejezésmódjai. Ezért az arra vonatkozó vitát, vajjon a fogalom épül-e az ítéleten vagy megfordítva, meddőnek kell tartanunk.

Csak ha ítélet és fogalom viszonyát e szempontból tekintjük, vagyunk képesek arra, hogy megfelelhessünk az ismerési functiók lélektanára vonatkozó ama fontos kérdésre, hogy mily viszony áll fenn a fogalom és a neki *megfelelő szemléleti tartalom között?* E problema voltaképen két kérdést tartalmaz, u. m. 1. lehet-e képek nélkül gondolkozni? és 2. hogy a fogalomalkotás mily mértékben képes velünk a valóságot megismertetni? Az első problema tisztán lélektani, a második azonban már ismeretelméleti természetü. Ez utóbbi azonban csak az előbbi alapján oldható meg, mert hiszen minden ismeretünk a mellett, hogy logikai érvényt tartalmaz, bizonyos psychikai folyamatot képvisel, tehát az általunk felismert igazságok lélektani vizsgálata kell, hogy megelőzze azok ismeretelméleti és logikai elemzését. Mert csak így nyerhetünk kimerítő fogalmat az igazság megismerésének *összes* feltételeiről. Kisértsük meg tehát előbb a képek nélküli gondolkozás lehetőségének kérdését tisztázni.

Ha szemügyre vesszük ítélet és fogalom fentebb jelzett viszonyát, kapcsolatban az ítéleti functio kifejlődésével, mindjárt látjuk, hogy az érzéki kép és a fogalom viszonyának problemája nem oly egyszerü, mint a sensualismus gondolja, mely a fogalmi gondolkodásban is csak reprodukált képek fölvonulását látja. A fogalom önmaga nem kép, de nem is annak közvetlen terméke, hanem az apperceptio és az ítélési müvelettel együtt fejlődik, illetve egy dologra vonatkozó számtalan ítélet symbolumának tekinthető. Képek tehát nem lehetnek valamely fogalom tartalmának aequivalenseï, mert a fogalom bizonyos fokig mindig általános, míg a kép, ha logikai érvényét tekintve lehet is közkép, vagyis több egyes kép közös vonásaiból összeszőtt alakulat, de *mint kép* sohasem lehet általános! A nem is elvont gondolkodás tartalmának kisérleti vizsgálata is. úgy látszik, azt igazolja, hogy ha feljegyezzük azon képeket, a melyek pl. valamely esemény elmondásánál *tényleg* fölmerülnek a tudatban, e felvonuló képek csak kis részét képviselik a *gondolt* tudattartalomnak, sőt előfordul, hogy egészen más képek merülnek fel a tudatban, mint a melyekre

a gondolat vonatkozott.[1] Úgy látszik tehát, mondja találóan Binet, hogy a képek csak kisérik, de nem merítik ki a gondolat tartalmát, mint a hogy egy kép illustrál húsz lapnyi útleírást.

Mindez lélektani szempontból fejezi ki a gondolkozás amaz ismeretelméleti sajátságát, mondhatjuk specificumát, hogy *egyes és általános*, miközben természetesen csak az előbbi mozzanatot lehet képekkel visszaadni A gondolkodás ez alaptulajdonságának magyarázatában csak e lélektani elemzéssel kell megelégednünk. Mert hogy miképen egyesülhet a szó absolut, metaphysikai értelmében az egyes és az általános a tudatban, sohasem fejthetjük meg. Hogy ugyanis e problemát megoldhassuk, voltaképen arra a kérdésre kellene megfelelnünk, hogy miképen vonatkozhat gondolkodásunk egyátalán a valóságra, mely in concreto mindig egyes és sohasem általános, a mi egyértelmű azon problemával, hogy miképen jő létre lényegileg a valóságról való gondolkodás, vagyis maga a tudatosság. Ezt pedig nyilván nem tudjuk kifejteni, mert minden lehető speculatiónk, a melybe e problema megoldása czéljából bocsájtkoznánk, szükségképen fölteszi, már azáltal, hogy egyáltalán gondolkodunk, a tudatosság fogalmát, a mely tehát minden kritikai bölcselkedésnél csak mint elemi kiindulópont szerepelhet. Következésképen a realismus és a nominalismus régi harcza is végelemzésben eldönthetetlen, épp mert azon tényt, hogy gondolkozásunk mikép vonatkozik valóságokra, hogy tehát egyes és általános s így miképen lehetségesek általános fogalmak s mik ezek lényegökben, nem tudjuk metaphysikailag indokolni. Szóval az általános fogalmak lehetőségének csupán lélektani és logikai, illetve ismeretelméleti, de nem metaphysikai feltételeit határozhatjuk meg. A gondolat *érvénye* épp csak mint magával a tudatossággal adott elemi mozzanat ismeretes előttünk, de önmaga már nem igazolható, mert minden ily törekvés már kénytelen föltenni a gondolat érvényét, tehát épp a levezetendő tényálladékot.

Visszatérve a számunkra egyedül lehetséges relativ magyarázatra fogalom és kép viszonyát illetőleg, azon kérdésre való feleletet kell most megkisérlenünk, hogy mi is képezi a tudat tényleges positiv tartalmát, ha valamely fogalomra gondolunk?

[1] V. ö. A. Binet: La pensée sans images. Revue philos. 1903. I. k. 149 l. L. Philippe: L'image mentale. Paris 1903. 28 l.

és fogalom nézetünk szerint correlativ képletek, a melyek *együtt* fejlődnek, mert hiszen nem egyebek, mint ismereteink különböző kifejezésmódjai. Ezért az arra vonatkozó vitát, vajjon a fogalom épül-e az ítéleten vagy megfordítva, meddőnek kell tartanunk.

Csak ha ítélet és fogalom viszonyát e szempontból tekintjük, vagyunk képesek arra, hogy megfelelhessünk az ismerési functiók lélektanára vonatkozó ama fontos kérdésre, hogy mily viszony áll fenn a fogalom és a neki *megfelelő szemléleti tartalom között?* E problema voltaképen két kérdést tartalmaz, u. m. 1. lehet-e képek nélkül gondolkozni? és 2. hogy a fogalomalkotás mily mértékben képes velünk a valóságot megismertetni? Az első problema tisztán lélektani, a második azonban már ismeretelméleti természetü. Ez utóbbi azonban csak az előbbi alapján oldható meg, mert hiszen minden ismeretünk a mellett, hogy logikai érvényt tartalmaz, bizonyos psychikai folyamatot képvisel, tehát az általunk felismert igazságok lélektani vizsgálata kell, hogy megelőzze azok ismeretelméleti és logikai elemzését. Mert csak így nyerhetünk kimeritő fogalmat az igazság megismerésének *összes* feltételeiről. Kisértsük meg tehát előbb a képek nélküli gondolkozás lehetőségének kérdését tisztázni.

Ha szemügyre vesszük ítélet és fogalom fentebb jelzett viszonyát, kapcsolatban az ítéleti functio kifejlődésével, mindjárt látjuk, hogy az érzéki kép és a fogalom viszonyának problemája nem oly egyszerü, mint a sensualismus gondolja, mely a fogalmi gondolkodásban is csak reprodukált képek fölvonulását látja. A fogalom önmaga nem kép, de nem is annak közvetlen terméke, hanem az apperceptio és az ítélési müvelettel együtt fejlődik, illetve egy dologra vonatkozó számtalan ítélet symbolumának tekinthető. Képek tehát nem lehetnek valamely fogalom tartalmának aequivalensei, mert a fogalom bizonyos fokig mindig általános, míg a kép, ha logikai érvényét tekintve lehet is közkép, vagyis több egyes kép közös vonásaiból összeszött alakulat, de *mint kép* sohasem lehet általános! A nem is elvont gondolkodás tartalmának kisérleti vizsgálata is. úgy látszik, azt igazolja, hogy ha feljegyezzük azon képeket, a melyek pl. valamely esemény elmondásánál *tényleg* fölmerülnek a tudatban, e felvonuló képek csak kis részét képviselik a *gondolt* tudattartalomnak, söt előfordul, hogy egészen más képek merülnek fel a tudatban, mint a melyekre

a gondolat vonatkozott.[1] Úgy látszik tehát, mondja találóan Binet, hogy a képek csak kisérik, de nem merítik ki a gondolat tartalmát, mint a hogy egy kép illustrál húsz lapnyi útleirást.

Mindez lélektani szempontból fejezi ki a gondolkozás amaz ismeretelméleti sajátságát, mondhatjuk specificumát, hogy *egyes és általános*, miközben természetesen csak az előbbi mozzanatot lehet képekkel visszaadni A gondolkodás ez alaptulajdonságának magyarázatában csak e lélektani elemzéssel kell megelégednünk. Mert hogy miképen egyesülhet a szó absolut, metaphysikai értelmében az egyes és az általános a tudatban, sohasem fejthetjük meg. Hogy ugyanis e problemát megoldhassuk, voltaképen arra a kérdésre kellene megfelelnünk, hogy miképen vonatkozhat gondolkodásunk egyátalán a valóságra, mely in concreto mindig egyes és sohasem általános, a mi egyértelmü azon problemával, hogy miképen jő létre lényegileg a valóságról való gondolkodás, vagyis maga a tudatosság. Ezt pedig nyilván nem tudjuk kifejteni, mert minden lehető speculatiónk, a melybe e problema megoldása czéljából bocsájtkoznánk, szükségképen fölteszi, már azáltal, hogy egyáltalán gondolkodunk, a tudatosság fogalmát, a mely tehát minden kritikai bölcselkedésnél csak mint elemi kiindulópont szerepelhet. Következésképen a realismus és a nominalismus régi harcza is végelemzésben eldönthetetlen, épp mert azon tényt, hogy gondolkozásunk mikép vonatkozik valóságokra, hogy tehát egyes és általános s így miképen lehetségesek általános fogalmak s mik ezek lényegökben, nem tudjuk metaphysikailag indokolni. Szóval az általános fogalmak lehetőségének csupán lélektani és logikai, illetve ismeretelméleti, de nem metaphysikai feltételeit határozhatjuk meg. A gondolat *érvénye* épp csak mint magával a tudatossággal adott elemi mozzanat ismeretes előttünk, de önmaga már nem igazolható, mert minden ily törekvés már kénytelen föltenni a gondolat érvényét, tehát épp a levezetendő tényálladékot.

Visszatérve a számunkra egyedül lehetséges relativ magyarázatra fogalom és kép viszonyát illetőleg, azon kérdésre való feleletet kell most megkisérlenünk, hogy mi is képezi a tudat tényleges positiv tartalmát, ha valamely fogalomra gondolunk?

[1] V. ö. A. Binet: La pensée sans images. Revue philos. 1903. I. k. 149 l. L. Philippe: L'image mentale. Paris 1903. 28 l.

az adott valóság adaequat képének. Mathematikai fogalmaink ezzel ellentétben már ab ovo synthetikus természetüek: mi alkotjuk meg öket saját elménk functióival s csak annyit helyezünk beléjök, a mennyit tisztán látunk. Itt gyökerezik a mathematikai ismerés deductiv jellegének ismeretelméleti alapja is, a mely az alapfogalmak teljes átlátszóságából és befejezett voltából folyik, mind oly tulajdonságok, a melyeket a valóságra vonatkozó fogalmainkban sohasem érhetünk el. Ha tehát létezik bizonyos analogia természettudományi és mathematikai fogalomalkotásunk között, a melyet ismerési mechanismusunk egységéből folyólag a priori fel kell tennünk s a melynek létét a mathematikai természettudomány léte különben is bizonyossá tesz, ezt nem a módszer terén kereshetjük, hanem egy oly conceptióban, mely mindkettöben ugyanazon alapvető fontossággal bír.

Úgy hiszszük, hogy a legmélyebb analogia természettudományi és mathematikai fogalomalkotásunk között a *continuitás* fogalmán fordul meg. E conceptio alapvető fontosságát a mathematikai fogalomalkotásban, nevezetesen a functio és az infinitesimalis számítás alapfogalmaiban tanulmányunk első szakaszában tüzetesen tárgyaltuk. Azt is láttuk, hogy a continuitás fogalma elemi *kiindulópontul* szolgál a mathematikában, melyet csak a differentiál fictiójával tudunk synthetice appercipiálni. A természettudományban a continuitás fogalma azonban nemcsak alapja, de egyúttal postulatuma, megvalósitandó eszménye az ismerésnek. Alapja, a mennyiben a természeti tünemények apperceptiója az okság elve alapján történik: e principium pedig nem egyéb, mint a continuitás fogalmának egy alkalmazása, a mennyiben olybá vehető, hogy a tüneményvilág változásainak folytatólagosságát s ezekkel kapcsolatban azt fejezi ki, hogy minden jelenségnek megelöző feltételei vannak. Láttuk azonban, hogy a continuitás fogalma nem érzéki eredetü: e conceptiót tehát a természetmagyarázatba *beleviszszük*, de nem meritjük onnan. Ezért képezi a continuitás fogalma egyúttal a természetmagyarázat megvalósitandó eszményét és postulatumát, melyet közelebbről szemügyre véve azonban sohasem valósíthat meg. Mert nincs oly változás a valóságban, tekintsük azt bármily minimalisnak is, melynél még kisebb változás nem volna gondolható, s a hol talán a continuitás postulatuma nem bir érvénynyel. A szó absolut értelmében megfigyelés által a természeti változások föltétlen

continuitását sohasem igazolhatjuk, csak azt tudjuk és látjuk, hogy mentől inkább halad a természetismerésünk, annál inkább sikerül a természeti folyamatokat, a melyek a felületes szemlélő előtt hirtelen és zökkenésszerü változásoknak látszanak, continualis causalis sorban feloldani.

Daczára tehát a nagy ismeretelméleti és logikai jellegü eltéréseknek, a melyek a mathematikai és a természettudományi ismerés között fennállanak, mindketten ugyanazon, már felbonthatatlan alapfogalomból: a continuitásból indulnak ki.

A valóságra vonatkozó ismerés terén ez elv a causalitás fogalmává kristályosodik, mely alapja és egyúttal eszménye a természetmagyarázatnak is. Következésképen joggal mondhatjuk, hogy ok és okozat amá heuristikus fictiók, a melyeket ismerési mechanismusunk a tapasztalásban adott változások *empirikus*, vagyis esetünkben: *természettudományi apperceptiója* czéljából termett. Ugyane continuitás *mathematikai apperceptiójára* való törekvés pedig, mely különösen a mechanikában lép előtérbe, mint láttuk, a differentiál fogalmát termeli.

Ennyiben nem túlmerész állítás causalitás és differentiálszámítás alapján való apperceptió között bizonyos ismeretelméleti megfelelőséget venni fel. Nevezetesen a mechanikai elveknek e szempontból való elemzése úgy hisszük számos érintkezési pontot deríthetne ki a változás apperceptiójának e két rendbeli segédeszköze között.

Dr. Pauler Ákos.

(Vége köv.)

AZ ISMERETTAN ALAPVETÉSE.

(Harmadik közlemény.)

11. Ha már erős kifogásaink vannak a Locke-féle ismerettan programmpontjai ellen, annál nagyobb veszedelmeket látunk ez ismerettan tényleges kivitelében. Locke mindenekelőtt háborút izen a velünk született eszmék tanának, mely a Des-cartes ismerettanának legjellemzőbb alkatrésze. Az a nagy háborúság, mely a velünk született eszmék védői és támadói között folyt, jellemző fényt derít ama háborúságokra általában, melyek egy-egy korszak bölcselmi irodalmát betöltik. Ha ezt a két tételt állítjuk egymással szembe: vannak velünk született eszméink; nincsenek velünk született eszméink, akkor ez két oly tétel, mely körül sine fine folyhat a per, mert az állításnak épp oly kevéssé van értelme, mint a tagadásnak. Mert senki sem tudhatja világosan, hogy voltaképen mit is értsünk a velünk született eszmék alatt. Először ugyanis kétséges, hogy valóban eszmékről, avagy csak az eszmékre való „dispositio"-ról van-e szó? De továbbá kérdéses az is, hogy az úgynevezett velünk született eszmék, illetve az ő dispositióik akkor szállnak-e belénk, mikor a világra jövünk, vagy az ébrényállapot valamely szakában, esetleg pedig a fogantatás pillanatában hatolnak elménkbe? Avagy végül öröktől fogva létezőnek kellene-e tekintenünk az emberi egyedet és öröktől fogva az egyed elméjébe „belevésetteknek" amaz eszméket, melyek szemben a „szerzett fogalmakkal" velünk született fogalmak volnának. Ilyen és hasonló kérdések özöne eléggé mutatja, hogy a „velünk született eszmék" kifejezéséhez a legkülönbözőbb s egyúttal a leghomályosabb értelmek füződnek. Az ismerettan története föl is tárja előttünk, hogy nem támadt soha bölcsész,

ki a szóbanforgó kifejezés világos értelmét meg tudta volna állapítani. Egyáltalán a velünk született eszmék álfogalma abból a dualista gondolkozásmódból ered, mely az ismerőtehetséget két tehetségre akarta fölbontani: egy *szerzett* tehetségre (az érzékiségre), mely az egyedi élet folyamán fejlődik ki és egy *öröklött* tehetségre („tiszta észre"), mely az ősökről, illetve istenről szállott volna át az egyedre. Azt hiszem, nem szükséges bővebben magyarázni, mily képtelenség rejlik abban, ha istentől eredő (vagyis velünk született) és istentől nem eredő, vagyis szerzett eszméket akarnánk megkülönböztetni.

Van a logikának egy elve, melynek értelmében, ha két mondat, *A* és *B* közül az egyik állítja azt, a mit a másik tagad, akkor a két mondat közül az egyiknek okvetlenül igaznak kell lennie. Hogy mennyire csinján kell bánni ezzel az elvvel, arra a velünk született eszmék körüli harcz igen érdekes világosságot vett Íme két mondat áll egymással szemben: vannak velünk született. eszméink; nincsenek velünk született eszméink, melyek közül az utóbbi tagadóba veszi, a mit az első állít és mégis a két mondat egyikét sem vallhatjuk igaznak! S miért? Azért, mert az állító mondat teljességgel bizonytalan értelmű és így a tagadó mondatnak sem lehet semminémű határozott értelme. A vitatkozó felek közül tehát az egyik nem tudja, hogy mit állít, s a másik nem tudja, hogy minek mond ellent. Az ilyen szomorú vitatkozások hozták rossz hírbe a bölcselmi vitát általában. Ámde nem volna szabad türelmetleneknek lennünk még az oly vitákkal szemben sem, melyek határozatlan állítások és tagadások közül indulnak meg, mert hiszen épp e viták azt is eredményezhetik, hogy a felek vita közben megvilágosodván, értelmesen megfogalmazzák álláspontjukat. Minden bölcselmi vita haszonnal járhat, ha csak a felek valóban az igazságot szomjúhozzák és nem puszta hiúságból hadakoznak.

A rationalisták, kik a velünk született eszmék mellett kardoskodtak, homályosan érezték azt az igazságot, hogy érzéki benyomásaink magukban véve még nem elegendő föltételei a tudásnak; keresték tehát tudásunk másik föltételét is, de miután azt, a mi legközelebb feküdt, az emberi jeleket, észverenni nem tudták, kénytelen-kelletlen a velünk született eszmék ködképe után futkostak. Locke és az empiristák viszont nagyon jól érezték, hogy a velünk született eszmék szétfolyó párázatára ismerettant alapí-

tani nem lehet; csakhogy ők azzal áltatták magukat, hogy a benyomások már magukban véve elegendő föltételei a tudásnak. Locke ezen gondolat igézete alatt indul ismerettani kutatásaira, de a mi az ő becsületes búvárkodására oly nagyon jellemző, hosszas elmélkedések után valamelyes hibát kezd megsejteni eredeti kiindulásában és ezt szeretetreméltó nyiltszivűséggel mindjárt be is vallja. Locke e vallomása korszakos jelentőséggel bír az ismerettan történetében, mert villámszerüen bevilágit az impressionista gondolkozók ama nagy tévedésébe, melynél fogva azt hiszik, hogy a tudásnak egyetlen létföltétele az érzéki benyomás, és hogy ennélfogva a tudásról szóló tudomány vagyis az ismerettan, megelégedhetik a benyomások vizsgálatával, ellenben egészen mellőzheti a beszédjelekre való tekintetet. Álljanak itt Locke saját szavai:

„Be kell tehát vallanom, hogy midőn e munkámat az „értelem vizsgálatáról írni kezdettem, de még jó darabbal „azután is legkevésbbé sem gondoltam arra, hogy a szavakra „(a beszéd jeleire) is tekintettel kell majd lennem; de midőn „túlestem volt a képzetek eredetének és összetételének vizs- „gálatán és tudásunk határait valamint megbizhatóságát kez- „dém kutatni, észrevettem, hogy ez olyan szoros kapcsolatban „van a szavak (beszédjelek) természetével, miszerint ezek „jelentő erejének figyelembevétele nélkül vajmi kevés találót „mondhatunk a tudásról . . .“ (Az emberi értelemről, III. könyv, 9. fej., 21. czikk.)

Íme, az impressionista ismeretbúvár azt hiteti el magával, hogy az emberi észt tudományos vizsgálatnak vetheti alá, a nélkül, hogy az emberi beszéd létezését még csak szóvá is tenné! Locke nagy érdeme, hogy ő ocsúdni kezd e tévedésből és müve derekán észreveszi, hogy az ismeretbúvárnak az emberi beszédről is kell értekeznie. Azt azonban már nem látja, hogy valamint a benyomásokról, úgy a beszédjelekről is kezdettől fogva kellett volna már értekeznie, mert jelek nélkül épp oly kevéssé létezhetik emberi tudás, mint benyomások nélkül. Locke észvizsgálata tehát az angol impressionista-ismerettan ama válságos helyzetét tárja föl előttünk, midőn ez sejteni kezdi az emberi beszédjelek fontosságát, a nélkül, hogy e sejtelméből a kellő következtetéseket levonni tudná. Egyenesen kimondhatjuk, hogy az angol ismerettan, mely pedig az emberi ész legnagyszerűbb erőfeszítését képviseli

egy új logika megállapítása érdekében, azon a zátonyon szenvedett hajótörést, hogy egyoldalú impressionista hajlamai miatt nem volt képes a symbolumok jelentőségét kellően fölismerni. Hiába szenteli Locke müvének egész harmadik könyvét a szavak fölötti elmélkedéseknek, a beszédjelek természetét ő kellően még sem képes méltatni, mert nem tud szabadulni ama gondolat befolyása alól, hogy a benyomások képviselik tudásunk egyetlen létföltételét. Ez világosan ott tünik ki, mikor a benyomásokat összetéveszti a tudással, illetve a fogalmakkal.

Fogalom alatt azt a jelentést értjük, mely szavainkhoz füződik, úgy hogy a fogalmak vizsgálata egybeesik a szavak jelentésének vizsgálatával. Ámde Locke az ő impressionista hajlamánál fogva arra törekszik, hogy a „fogalmakat" a „benyomásokkal" azonosítsa. Így pl. a háromszög „fogalmát" úgy állítja elénk, mintha az nem volna egyéb, mint a háromszög „benyomása" (avagy képzete). Szerinte a háromszögről alkotott fogalmunk nem egyéb, mint egy általános benyomás, mely magában egyesíti a legkülönbözőbb háromszögekről nyert benyomásainkat. A háromszög általános benyomása (vagy képe) tehát derékszögü is volna, hegyesszögü is, tompaszögü is, egyenszárú is, egyenoldalú is, egyenlőtlen oldalú is és mégis egyik sem mindezek közül. Íme Locke saját szavai: „Avagy nem kell-e ahhoz nagy erőlködés és ügyesség, hogy pl. csak egy háromszög általános képét is megalkossuk (pedig ez még nem tartozik a legelvontabb és legnehezebb fogalmak közzé), hiszen az ilyen általános háromszögnek nem szabad sem derék-, sem ferdeszögünek, sem egyen-, sem különoldalúnak, sem egyenszárúnak lennie és mégis mindez alakokat magában kell egyesítenie" (IV. könyv, 7. fej. 9. czikk). Locke tehát egyenesen azt követeli, hogy *képet* alkossunk az általános háromszögről, oly képet, mely pl. egyben egyenlőoldalú és egyenlőtlen oldalú is legyen, mert csak az ilyen kép adja a háromszög általános *fogalmát*. Ő maga tárja elénk, hogy milyen képtelenség valamely általános fogalomról képet alkotni és mégis azt kivánja, hogy az általános fogalom maga is csak kép vagyis benyomás legyen. De épp ez által igen nagy szolgálatot tett az ismerettannak, mert az impressionista gondolkozásmód benső ellentmondását szinte gyermeteg összinteséggel leplezi le előttünk. A fogalmakból mindenáron képeket, azaz benyomásokat akar csinálni, vagyis önkéntelenül ki akarja küszöbölni a *jeleket*, melye-

ket használunk, hogy puszta *benyomásokkal* pótolja őket. Mert hogy mégegyszer ismételjem, a fogalmak nem egyebek, mint bizonyos jelek: a mennyiben e jelekhez értelem fűződik. Már pedig a jeleket és benyomásokat egymással fölcserélni nem szabad. Ez a szó „piros" nem cserélhető fel pl. a pirosnak a benyomásával, a mint hogy a szavak és értelmük általában nem cserélhetők fel a tényekkel, melyekre esetleg vonatkoztatjuk.

Meg kell itt jegyeznem, hogy Locke már műszavainak megválasztásánál úgy jár el, hogy a benyomások és fogalmak (illetve jelek) közötti különbséget eltüntethesse. Az „idea" szó arra való neki, hogy általa összezavartassa ennek a két szónak: „benyomás" és „fogalom", az értelmét. Ideá-nak nevezi ő pl. a piros szinnek a benyomását épp úgy, mint azon értelmet, melyet a piros szóhoz kötünk; ideának mondja pl. épp úgy a „puhá"-nak benyomását, mint azt a jelentést, mely a „kétely" szóhoz fűződik. A német bölcselők ezt a Locke-féle „ideát" „Vorstellung"-gal fordították le; mi magyarok pedig siettünk a „Vorstellung" számára a „képzet" szót megalkotni. Ez a „Vorstellung", illetve „képzet" szó, mintegy megtestesítője annak a nagy tévelygésnek, mely az impressionista gondolkozásmódban rejlik, mert e szavak arra használtattak, hogy a benyomás és a jel (illetve a kép és fogalom) különbsége eltünjék gondolkozásunkból, s az az álhit támadjon bennünk, mintha a benyomás már magában véve is tudás volna. Nagy ideje tehát, hogy a Locke-féle „idea", a német „Vorstellung" és a magyar „képzet" a komoly bölcselők indexébe kerüljenek, mint olyan kifejezések, melyek az emberi gondolkozás megzavarására használtattak évszázadokon keresztül.

12. Ámde az impressionista gondolkozásmód, mint láttuk, már magában hordja a belső bomlás csiráit, nemcsak azért, mert dereng benne annak sejtelme, hogy jelek vizsgálata nélkül ismerettan alig képzelhető, hanem azért is, mert kénytelen a benyomásokat (illetve „ideákat") két osztályba sorozni, melyek közül az egyik osztály a *külső*, a másik ellenben a *belső érzékiségből* (vagy érzékből) származik. Ez a „belső érzék" (internal sense), melyet Locke vezetett be az újkori bölcselembe, megmérhetlen hatást gyakorolt az egész újkori gondolkozásra, a mennyiben ez adta meg a lökést a modern értelemben vett „psychologia" (tapasztalati lélektan) kifejlődésére és ez nyomta rá az egész modern ismerettani kutatásra a „psychologista"

bélyeget, melynél fogva az ismerettan, vagyis logika, az úgynevezett psychologiába mintegy belefúlni látszik.

Locke szerint a külső érzékektől meg kell különböztetnünk, egy rejtélyes benső érzéket is. A külső érzékek a külső tárgyakkal való érintkezés által ilyen benyomásokat (ideákat) szolgáltatnak a léleknek, mint: sárga, fehér, hideg, meleg, puha, kemény, keserü, édes, stb. Ámde a lélek még egy másik kútforrásból is merít ideákat, illetve benyomásokat. Az által ugyanis, hogy elébb az első forrásból, a külső érzékiségből nyer benyomásokat, az idő folyamán oda jut, hogy saját tevékenységére is ügyelvén, ilyen ideákat kap, mint „észlelés" „gondolkozás", „kétkedés", „hit", „bizonyítás", „tudás", „akarat" stb. Ha valahol, hát itt látni, hogy micsoda éktelen zavart okoz a Locke által használt „idea" kifejezés, a mennyiben ideának nevezi a külső érzékiségből eredő „sárga" benyomást épp úgy, mint a belső érzékiségből, vagyis önészleletből eredő azon fogalmat, melyet pl. a lélek a saját „akaratá"-ról, saját „tudás"-áról stb. alkot magának. Locke maga következőképen nyilatkozik a belső érzékiségről: „Az ideáknak ezen (második) kútforrását mindenki egészen a saját bensejében hordja, és bár az *nem érzéki* jellegü, a mennyiben külső tárgyakhoz semmi köze sincsen, mégis valami *nagyon hasonló*, minélfogva egészen találóan *belső érzéknek* volna nevezhető". (Az emberi értelemről, II. könyv, 1. fejezet, 4. czikk.)

Locke itt is, mint sok más esetben, ritka gyermekdedséggel tárja föl gondolkozásának logikai zavarát. Egyrészt ugyanis világosan kimondja, hogy a belső érzék valami olyan tehetség, a mely nem érzéki, másrészt azonban impressionista hajlamainál fogva a belső érzéket mégis valamelyes érzéki tehetségnek akarja minősíteni, úgy hogy szavaiból kiderül, hogy voltaképen olyan tehetséget akar megfogalmazni, mely egyben érzéki és nem-érzéki is legyen, épp úgy, mint a hogy föntebb oly háromszögről is beszélt, mely egyben egyenlőoldalú és egyenlőtlen oldalú is volna.

Ha meggondoljuk, hogy Locke külső és belső érzéke miként oszthatnák föl egymás között a végezendő szellemi munkát, rögtön átlátjuk, hogy két ilynemü érzék megkülönböztetése teljes lehetetlenség. A külső érzéknek benyomásai volnának ugyan, de a saját tevékenységéről nem volna tudomása; a belső érzék ellenben épp ezt a hiányzó tudatot szerezné meg, viszont azon-

ban neki magának nem lehetnének benyomásai. Mert ha a belső érzéknek magának volnának benyomásai, akkor nem kellene arra ügyelnie, hogy vajjon a külső érzék rendelkezik-e ilyenekkel és akkor bizony a saját benyomásairól szerezne tudomást, a nélkül, hogy a külső érzék tevékenységével legkevésbbé is törödnék. Így tehát a kétféle érzék csak akkép oszthatná meg szerepét, hogy az egyiknek volnának benyomásai, de nem birna erről tudomással, a másiknak ellenben volna tudomásvétele, de nem volnának benyomásai, a mi nyilvánvaló képtelenség. Mert ugyan hogyan szerezne a belső érzék tudomást valamely benyomásról, ha ö maga érzéketlen. Ez az egész szereposztás olybá tünik föl, mintha valamely vak ember szemeket kölcsönözne magának, hogy velük lásson és e fura kölcsönre a következő okoskodással bátoritaná magát: A szem, melyet kölcsön kérek, bir ugyan benyomásokkal, de nem bir tevékenységének tudatával; én azonban, ki egy „belső érzék" szerencsés tulajdonosa vagyok, eme tehetségem segitségével figyelemmel kisérendem, hogy a kölcsönbe vett szemnek milyen szin- és alakérzetei vannak. Ily módon tudomásvételem hozzájárul a szem tudattalan érzéseihez, a mi együttvéve tudatos látást eredményez. Ilynemü speculatio az, mely a Locke külső és belső érzékében megnyilatkozik: érzék, mely tudattalan és tudat, mely érzéketlen összeadás által tudatos érzékiséget hoznak létre. Jellemző a Locke speculatiójára nézve főleg az, hogy az érzékietlen tudatot belső érzéknek nevezi el.

Ezek után talán szabad kimondanom, hogy a Locke-féle „benső érzék" aligha egyéb, mint logikailag zavaros megfogalmazása annak, a mit az elme önismeretének nevezhetünk. Mi emberek képesek vagyunk jelek segitségével benyomásainkra ráeszmélni, de egyszersmind arra is képesek vagyunk, hogy jeleinkre újabb jelekkel, tehát magára eszméleti tevékenységünkre is ráeszméljünk. *Az eszméletre való ráeszmélés, a tudásról való tudás éppen az, a mivel a logika vagy ismerettan foglalkozik.* Ezt a tudásról való tudást értette félre Locke, midön a „belső érzék" fogalmát az újabb bölcseletbe bevezette. Miután ugyanis impressionista hajlamánál fogva a tudást fölcserélte a benyomással, a tudásról való tudást is benyomásnak akarta tekinteni. Kénytelen volt tehát kétféle érzékiséget föltételezni, melyek közül az egyik — a külső érzékiség — nem volna egyéb, mint az a tudás, melyet a „külvilág"-ról birunk, míg ellenben a másik

— a belső érzékiség — a belvilágunkra vonatkozó vagyis a tudásra vonatkozó tudást nyujtaná nekünk. Az egykori sokratesi önismeret így vált merő érzékiséggé.

Később majd részletesen fogom kifejteni, hogy az ember nemcsak benyomásaira hivatkozhatik jelekkel, hanem e jelekre is hivatkozhatik újabb jelekkel, minélfogva meg kell különböztetni a tárgyi vagyis egyenes eszméletet (jelekkel való hivatkozás a benyomásokra) a fordított vagyis öneszmélettől (jelekkel való hivatkozás a jelekre). És látni fogjuk, hogy a logika az öneszmélet kifejlesztése által törekszik a tárgyi eszméletet is és ezzel együtt az egész emberi tudást előmozditani. Minthogy azonban Locke s az empiristák a jelek szerepét az emberi tudásban méltatni nem tudták, nem is juthattak el a tárgyi és az öneszmélet kellő megkülönböztetéséhez, annál kevésbbé pedig a logika (vagy ismerettan) feladatának az imént jelzett megfogalmazásához. A tárgyi eszmélet náluk külső érzékiséggé, az öneszmélet pedig belső érzékiséggé lesz; és a baj itt nem az, hogy két elnevezés más két elnevezéssel van pótolva, hanem az, hogy belső érzékiségről csak akkor lehetne komolyan szó, ha az empiristák rámutatnának azon *benső benyomásokra*, melyekkel a benső érzékiség rendelkezik. A külső érzékekről tudjuk, hogy olyan benyomásokat közvetítenek, minő a fehér, piros, meleg, hideg, gömbölyü, szögletes stb., de a belső érzékiségről nem tudjuk, hogy az minő benyomásokat közvetít, hiszen Locke maga is bevallja, hogy az a belső érzékiség, a melyre ő gondol, tulajdonképen nem is érzékiség. Ily módon a „benső érzékiség" inkább csak puszta szóhang, mely mögött talán rejlik valamelyes sejtelem, de a melyet mindaddig üres szónak (látszatos fogalomnak) kell mondanunk, míg azok a benső benyomások világosan föl nem soroltatnak, melyekhez ama „belső érzékiség" által juthatunk.

Az által, hogy Locke az önismeretet egy talányos belső érzékiséggel pótolta, különös zavar keletkezésére adott alkalmat: homályba borult ugyanis, hogy mi a logika feladata, úgy hogy a logika helyébe a „psychologia" (empirista értelemben) léphetett, mint olyan tudomány, mely a logikát leszoritani és pótolni van hivatva. Eredetileg ugyanis a *logika* az a tudomány, mely a tudást vizsgálja és ennélfogva tudást nyújt a tudásról, eszmélkedést az eszmélkedésről; ámde a mióta Locke kétféle érzékiséget különböztetett meg, melyek közül a belső érzékiség volna

hivatva a lélek tevékenységéről számot adni, egy új tudomány állott elő, mely a logikára emlékeztetett annyiból, hogy ő is az eszmélet fölött eszmélkedett, csakhogy mégis teljességgel különbözött az antik (symbolista) logikától, mert egy belső érzékkel akarta megfigyelni azt, a mi a lélekben történik és úgy akarta *leírni* a lelki (bensö) jelenségeket, mint a hogy pl. a meteorologia leirja az időjárás (külső) jelenségeit. Ezen sajátos leiró logika vagy lelki meteorologia fejlödött aztán azzá a különös tudománynyá, melyet empirikus psychologiának (tapasztalati lélektannak) neveztek az új korban. Különösnek mondom ezt a tudományt azért, mert soha senki nem tudta világosan megmondani, hogy miféle „érzék" is lehetne az a „belső érzék", miféle benyomások is lehetnének a „belső bnnyomások", söt hogy egyáltalán léteznek-e ilyen „belső benyomások".

Igen, de az „érzék" szó roppant varázserővel hatott, különösen pedig a „belső érzék", melylyel természetesen mindenki annál inkább óhajtott birni, mivel senki sem tudta, hogy mit értsen alatta. Ez a „belső érzék" azonközben csudákat kezdett müvelni, mivelhogy mindenki bele kezdett *látni* saját lelki folyamataiba; a szó szoros értelmében belelátni, mert egy „belső érzék"-töl nem várhatunk egyebet, minthogy érzékileg lásson bele a lélek folyamatába. Míg a régi logika azt követelte az embertől, hogy *elmélkedjék* saját lelki élete fölött, a mi bizony meglehetösen fárasztó dolog volt, addig a kényelemszerető és leleményes újkor, egyszerre megtalálta a bámulandó módszert, mely elmélkedés nélkül vezet önismerethez. Csak a „belső érzék"-re volt szükség, melynek segítségével a lélek folyamatait épp úgy megfigyelhetni, mint pl. a külső érzékekkel a darvak vonulását figyelhetjük.

Nem akarom itt hosszasan tárgyalni, milyen pusztitásokat végzett a „belső érzék" és a belőle eredő „belső megfigyelés" (innere Beobachtung) a szépirodalomban, főleg az elbeszélés és a dráma terén. Az újkori elbeszélők és drámairók egész légiója elhanyagolhatónak vélte a mesét, illetve a cselekményt, (mely pedig az elbeszélő és drámai müveknek tulajdonképeni gerincze), és e helyett furcsánál furcsább megfigyelésekkel állott elé, oly hősöket alkotván, kik az örökös psychologizálás folytán semmi cselekvéshez, de még csak gondolathoz sem jutottak és kik csak azért látszottak létezni, hogy magukat olyan képzelt lelki folyamatokkal ámitsák, melyek soha emberi lélekben le nem folytak

és le nem folyhattak. Ez a beteges psychologista-áramlat még csak egyre nő és dagadozik az újabb szépirodalomban, minélfogva nagyon szükséges volna, hogy valamely kritikai elme részletesen tárja föl a benne rejlő szellemi tévelyt, mely szoros kapcsolatban van az újabb ismerettan psychologista irányzatával. Én itt ez irányzatnak csakis a tudományokra, illetve a bölcseletre gyakorolt hatását akarom szem előtt tartani.

13. A Locke-féle „belső érzék"-et magáévá tette még *Kant* is, bár ha ő bizonyos fokig harczban állott az empirista ismerettannal, a mennyiben nem azonosította a tudást a puszta benyomással. Ő közvetiteni akart az ismerettan rationalista és empirista áramlatai között, de e közvetitésben oda jutott, hogy az empirista (psychologista) ismerettan leghomályosabb és legveszedelmesebb fogalmát, a belső érzéket, kisajátította, mi által a német bölcselem minden kapuit kinyitotta az angol psychologismus befogadására; holott voltaképen ez irányzatnak akart ő gátat vetni a Kritik der reinen Vernunft-jával. Hogy az ő nyomán mily rohamosan elhatalmasodott a psychologista irányzat, azt a Reinhold, Fries, Beneke és a nagy herbartiánus iskola bölcselkedése mutatja és ha ideig-óráig a Fichte-Schelling-Hegel-féle lázas bölcselmi speculatio korában a psychologismus háttérbe is szorulni látszott, az annál nagyobb hatalommal tört elő a hegeli bölcselet bukása után a Lotze, Fechner, Wundt rendszereiben valamint az ujkantiánusok bölcseletében. Ha nem tévedek, úgy az egyoldalú psychologismus a mi napjainkban érte el divatos voltának delelő pontját, a honnan már csak észrevétlen aláhanyatlás sorsa várakozhatik reá.

Sajátságos, hogy a sokértelmű vagy inkább bizonytalan értelmű fogalmak, milyen nagy vonzó erőt gyakorolnak az elmékre. Valamint a rationalisták óriási harczot folytattak a velünk született eszmék álfogalma körül, épp úgy hatalmas irodalmat támasztott a belső érzék mistikus fogalma is, melyet az empiristák karoltak föl. Úgy látszik, hogy az ilyen sok vagy bizonytalan értelmű fogalmak, melyek az emberi elme valamelyes önellentmondásából születnek meg, arra vannak rendelve, hogy az emberiség évszázadokon át görgesse őket tovább, míg végül kiderül, hogy semmire sem használhatók. Mindazonáltal még az ilyen fogalmak iránt sem szabad türelmetleneknek lennünk, mert talán éppen azért feszegetik őket oly nagy buzgalommal a gondolko-

zók, hogy azonközben más és helyesebb fogalmakat tudjanak megalkotni. Én tehát a világért sem mondom, hogy a „belső érzék“ fogalma nem rejtene valamelyes problemát magában, sőt hiszen rámutattam, hogy a tudásról való tudás, az eszmélkedésre való ráeszmélés fogalmai helyett lépett föl és csak azt bizonygattam, hogy mint „belső érzék“ nem tarthatja magát, mert Locke maga voltaképen egy érzékietlen érzéket értett alatta.

Igaz, hogy a „belső érzék“-et, mint műkifejezést, csakhamar elejtették a bölcselők, mert hiszen nagyon is szembeötlött, hogy az csak amolyan metaphora vagy szóvirág, minőt a poéták szeretnek használni, midőn valamely „bensö szem“-ről vagy lelki szemről beszélnek, mintegy jelezni akarván, hogy vannak dolgok, melyeket érzékekkel észrevenni nem lehet. A „belső érzék“-ről továbbá már azért sem volt tanácsos beszélni, mert a tudomány csak akkor vehette volna komolyan e műszót, ha sikerült volna rámutatni egy érzékszervre, illetve az agynak egy részletére, mely „belső érzék“ gyanánt működik a külérzékekkel szemben. De ha a bölcselők el is ejtették a „belső érzék“-et, mint állítólagos szervet vagy állítólagos tehetséget, azért csakis a szóról mondottak le és továbbra is fentartották a rejtélyes tehetségnek működéseit, nevezetesen a *belső megfigyelést* és *belső tapasztalatot* (innere Beobachtung, innere Erfahrung), mint a lélektani tudomány alapvető módszerét vagy eljárását. E zavaros fogalmak csökönyös fentartásának az volt végzetes következménye, hogy immár a jelenségek két világáról kellett beszélni, külső jelenségek világáról, melyek külső figyelés által vehetők észre s melyekkel a physika[1] foglalkozik és belső jelenségek világáról, melyek bensö figyeléssel észlelhetők és a tapasztalati lélektan tárgyát alkotják. A tér és időbeli jelenségek világa, melyet annakelőtte csak *egy* világnak, t. i. physikai világnak tekintettek az emberek, most már két világgá lön, úgy hogy csak az egyik fele nevezteteett physikainak, az t. i., melyet külsőleg lehetett figyelni, míg ellenben másik fele a psychikai világ nevet kapta azon a réven, hogy az belülről figyelhető és írható le. Kezdetben úgy látszott, mintha a bensö világról és a bensö jelenségekről csak metaphorásan beszélnének a bölcselkedők, ámde korunknak „természet-

[1] A physika szó itt abban a legtágabb értelemben veendő, mikor a biologiát is magában zárja.

tudományos" jellege mindjobban kényszerítette őket, hogy ne csak valamely bizonytalan *átvitt*, hanem *egyenes* értelemben beszéljenek belső jelenségekről, mint a melyek, ha belülről is, de épp úgy megfigyelés tárgyai, mint a külső jelenségek. A divat úgy akarta, hogy a természettudomány czimére és jellegére pályázzék még a nyelvészet és történetirás is és igy nem maradhatott el, hogy a lélektan maga a leiró természettudomány czimére áhitozzék, miért is e czél érdekében teljesen elejtette a „benső jelenségvilág" metaphorás szinezetét és azt a szó szoros értelmében vett jelenségvilágnak minősítvén, egyenesen szembeállította a physikai jelenségek világával. A kétféle jelenség szigorú megkülönböztetésére való törekvés oda vezetett, hogy a physikai jelenségeket olyanoknak minősitették, melyek térben és időben vannak, míg ellenben a psychikai jelenségek csakis az időben foglalnának helyet. Az ember világa két világra hasadt széjjel: egy tér-időbeli és egy pusztán időbeli világra.

Hiába szólalt föl *Comte* Ágost, a positivista bölcselő a psychologisták belső érzéke, illetve az ebből eredő állítólagos benső megfigyelés ellen, hiába hirdette, hogy utódaink valamikor még vigjátéki tárgygyá teendik ezt a benső megfigyelést (Cours de philosophie positive, III. kiadás, I. kötet, 32. old.); még legnagyobb tisztelői is elfordultak tőle ebben a pontban és *Mill* John Stuart szinte szánalommal beszél Comte-nak a „psychologia" iránti nagy ellenszenvéről, melynél fogva a psychologiát egyszerűen kitagadta a tudományok sorából. Hát kétségtelen, hogy Comte e kérdésben elvetette a sulykot, mert fejtegetéseinek az a látszatja van, mintha az elme csak érzéki tárgyakról vehetne tudomást, de tudomásvételéről nem szerezhet tudomást; szóval Comte oly szinben áll előttünk, mintha a „benső megfigyeléssel" együtt tagadni akarná az emberi *öntudat* alapvető tényét is. Ha én pl. egy mondatban tudomást veszek az előttem álló lámpáról, akkor egy másik mondatban tudomást vehetek arról, hogy előbb egy mondatot alkottam, melyben a lámpáról tudomást vettem. Ily módon a következő kettős mondat áll elő: Én azt mondom, hogy itt az asztalon egy lámpa áll. E kettős mondatban a második tárgyi eszméletemet, az első pedig a magamra való eszmélést juttatja kifejezésre. A ki tehát tagadni akarná, hogy eszméletünkre rá tudunk eszmélni, az egyszerűen tagadná az emberi intelligentiát. És ha Comte szenvedélyes és homályos fejtegetéseiben

ilyesmi foglaltatnék, akkor természetesen képtelenségnek kellene tartanunk a „belső megfigyelés“ ellen való egész hadakozását.

Ámde itt egészen más dologról van szó. Ha én pl. itt az asztalon egy lámpát látok és valaki ezt az asztalt és ezt a lámpát „külső jelenségeknek“ nevezi: azt akarja-e velem elhitetni, hogy most már valamelyes csodálatos kulcslyukon át, a saját lelkembe is belenézhetek, hogy nem az asztal és nem a lámpa jelenéseit, hanem valamely „benső jelenések“-et is lássak, melyek a külső jelenségeket nyomon kisérik avagy fölidézik? Azt hiszem, ha így egészen nyiltan beszélünk, mindenki rögtön belátja, hogy mily bohóság két jelenésvilágról beszélni.

Hogy sokan mégis hajlandók a fenti értelemben vett kétféle jelenésvilágot megkülönböztetni, annak egyik főoka az, hogy a külvilágról nyert benyomásokkal szembeállítják az *emlékképeket* és azt hiszik, hogy ezen emlékképek volnának a belső, vagyis psychikai jelenségek. Ámde erről szó sem lehet, mert ha belső jelenések alatt emlékképeket kellene érteni, akkor a belső érzék nem volna egyéb, mint emlékezőtehetség, a belső megfigyelés pedig nem volna egyéb, mint az emlékezőtehetség használata, végül pedig a psychologia, miután a benső megfigyelésre, mint az ő saját külön módszerére hivatkozik, nem volna egyéb, mint az a tudomány, mely egyedül használja az emlékezőtehetséget, mig ellenben a többi tudományok e tehetséggel nem élnének, a mi nemde nyilvánvaló képtelenség! Egyáltalán semmi okunk sincs emlékképeinket benső jelenségeknek nevezni, szemben az érzéki benyomásokkal mint külső jelenségekkel, ha csak egyenesen nem az a czélunk, hogy ilyen metaphorákkal, mint külső és benső önmagunkat megzavarjuk. Ha „benső“-nek azt nevezzük, a mi kizárólagos tulajdonunk, akkor a „benyomás“ épp úgy benső, mint az „emlékkép“, mert az én benyomásom épp úgy nem a te benyomásod, mint a hogy az én emlékképem nem a te emlékképed. Meg kellene tehát mondani, hogy mit is értünk voltaképen „külső“ és „belső“ alatt és ekkor kiderülne, hogy e szavak eredetileg a térszemléletből vannak kölcsönözve és hogy itt átvitt értelemben, azaz metaphorák gyanánt kellene használni, a nélkül, hogy bárki is tudná, hogy mily értelemben kelljen ez átvitelnek történnie.

Ha tehát Comte helytelen módon is támadt a „belső megfigyelés“ és a „tapasztalati lélektan“ ellen, mégis el kell ismer-

nünk, hogy merész föllépésében valamelyes igaz sugalom nyilatkozott meg. Ő ugyanis tisztelettel viseltetvén a tényigazságok iránt, gyanította, hogy a híres „benső megfigyelés“ olyan mistikus eljárás, melynek segítségével tény gyanánt lehet odaállítani, a mit soha senki sem tapasztalt. Fellázadt azon *költött tények* ellen, melyektől a tapasztalati lélektan csak úgy hemzseg, s én megvallom, hogy e lázadást tekintem Comte Ágost egyik nagy érdemének, bárha a psychologia ellen való érvelését egyetlen pontban sem írhatnám alá. A mit én képtelenségnek tartok, az pusztán csak az, hogy a jelenségek két világa léteznék, melyek kétféle érzékiség által volnának észrevehetők. Csak egyféle érzékiségünk és csak egy jelenésvilágunk van; s a ki még egy érzékiséget vesz föl és egy második jelenésvilágot is vél szemlélhetni, az csak képzelődések rabja lehet. Mindenesetre jellemző, hogy éppen az „empiristák“ akarnak egy jelenésvilágot kitapasztalni, a mely nem létezik. A tanulság ebből az, hogy nem mindig azok a tapasztalat igazi harczosai, kik magukat empiristáknak nevezik és legtöbbet nyargalnak a tapasztalat jelszaván. A bölcsészekkel is, sajna, néha úgy vagyunk, mint a politikai pártokkal, melyek vajmi gyakran hamis jelszavak alatt küzdenek. Nem az a valódi empirismus, mely e néven a bölcselem történetében szerepel. Meglehet, hogy néha éppen azt a bölcsészt kell a tapasztalati tudás hivatott bajnokának tekinteni, kit a tapasztalat álharczosai „metaphysikus“-nak neveznek.

Nincsen kétféle jelenésvilág: nevezetesen nincsenek oly jelenségek, melyek pusztán időbeli jelleggel bírnának. Ezt később részletesen be fogom bizonyítani: itt a bevezetésben talán elég, ha a következő megjegyzésre szorítkozom.

Tegyük föl, hogy valamely a jelenség csak az időben volna, de a térben sehol helyet nem foglalna. Ha már most P_1, P_2, P_3, P_4 négy személyt jelent, a kik teszem itt Budapesten, illetve Amerikában, a Holdban és a Mars csillagban állomásoznak, akkor nyilvánvaló, hogy az a jelenség épp oly kevéssé állhat közelebb P_1-hez, mint P_2-hez vagy P_3-hoz avagy P_4-hez, mivel azt tesszük fel róla, hogy egyáltalán nincs sehol sem a térben. Ha tehát az a jelenség P_1 személynek megjelen, akkor semmi ok sem forog fenn arra nézve, hogy miért nem jelenne épp úgy meg a P_2, P_3, P_4 személyeknek is, hiszen e személyek egyikéhez sem lehet sem közelebb, sem távolabb. Igen, ha az a jelenség

a térben is foglalna helyet, akkor rögtön érthető volna, hogy pl. miért jelen meg éppen a budapesti lakónak, de nem egyszersmind a Mars csillag lakójának is. Szóval az *a* jelenség, (mivel nem térbeli jellegű) vagy nem jelenhet meg senkinek és akkor nem lehet róla szó, vagy pedig mindenkinek kell megjelennie, mert az egyik személylyel nem lehet más viszonyban, mint a másikkal. Ámde az úgynevezett „benső jelenségek"-ről az mondatik, hogy azok csak egy személy benső jelenségei, nyilvánvaló tehát, hogy azok nem lehetnek pusztán időbeli tünemények. Ilyen tünemények egyáltalán nem léteznek.

Dr. Palágyi Menyhért.

(Folyt. köv.)

TAPASZTALATAINK FELHASZNÁLÁSÁNAK PSYCHOLOGIÁJA.

A gondolkodás psychologiájának szövevényesebb és nehezebb kérdései közé tartozik, hogy miként történik tapasztalatainknak, előbbi mult benyomásainknak saját érdekünkben való további felhasználása és pedig — a mi ugyan csodálatosnak látszik, de úgy van — bizonyos szinte öntudatlan ösztönszerüséggel.

Hogy is juthatunk ahhoz, hogy valamire azt mondhatjuk, ezt értjük, ezt tudjuk. Bizonyos, hogy az ily tudás, értés előbbi tapasztalatainkból fejlődik ki. Megfelelő tapasztalatok nélkül nem tudhatunk semmit. Ha ilyen és ilyen irányú tapasztalataink nem voltak, arra a körre nézve nem lehet ismeretünk, tudásunk. Csak is előző tapasztalatok fejleménye az, a mit úgy fejezünk ki, hogy *értjük, tudjuk.*

Épp ez egyszersmind az oka annak a körülménynek, hogy a tudás az értelem psychologiai vizsgálata mindaddig nem tudott előre haladni, míg a *fejlődés* vezérgondolatát nem kapta kézhez a psychologia, míg nem kezdte minden psychologiai jelenségben a fejlődés egyik lánczszemét látni s míg nem figyelte meg minden jelenségben az általános fejlődés menetét.

Épp az újabb psychologia érdeme, hogy nem tekinti az egyes psychologiai jelenségeket külön, elszigetelve a többiektől, hanem minden egyes jelenségben az általános fejlődés egyik bizonyos pontját, lánczszemét látja.

A fejlődésnek a tudományt igy előbbrevivő hatalmas vezérgondolatát a psychologia is az angol *Spencer*-től kapta, ki a fejlődés vezérgondolatán egész új világfelfogást, a fejlődés-philosophiát épitette fel.

A fejlődés e vezérgondolata rendkívül termékenynek bizonyult az emberi tudás minden terén. A psychologiát is úgyszólván egy csapásra újjáalkotta. *Spencer*-nek 1855-ben megjelent *A psychologia alapelvei* czímü munkájától számíthatjuk úgyszólván az újabb psychologiát, a melyet aztán oly hatalmas fejlődésnek indított később az óriási léptekben előrehaladó agyszövettan és agyphysiologia, karöltve a kisérleti psychologia rohamos fejlődésével.

Ha a fejlődés vezérgondolatának középponti világitásánál tekintjük az emberi tudást, értelmet, akkor egyszerre új perspektivák tárulnak fel előttünk s nem állunk többé oly tehetetlenül fürkésző eszünkkel e nehéz kérdés előtt.

A fejlődés feltárta perspektiva pedig az emberi tudást, értelmet az egyes tapasztalatokra s az ily tapasztalatok ismételt felhalmozódására s ezeknek bennünk megmaradt nyomaira viszi vissza. Csak azt érthetem és tudhatom, és csak annyira érthetem és tudhatom, a miről és a mennyi tapasztalatom volt.

Az emberi tudás tehát nem valami mesterkélt dolog, valami szándékos, különös alkotás, hanem *szükségkép való fejleménye a tapasztalatok felhalmozódásának*. Most már csak az a nagy kérdés: hogyan történhetik a tapasztalatok felhalmozódásából a tudás kifejlődése? És ez épp a csodálatos, a mesésen nagyszerü berendezés az emberi gondolkodó müszer szerkezetében, hogy benne épp sajátos szerkezeténél fogva a tapasztalatok halmozódása maga hozza létre természetes úton a tudást, az értelmet.

Még nagyon sok tekintetben nem ismerjük eléggé az emberi gondolkodó müszer, az agyvelő csodálatos szerkezetét, de annyit már az eddigiek alapján is mondhatunk, hogy e müszer sajátos szerkezete folytán halmozódhatnak benne úgy föl a tapasztalatok, hogy maradandó nyomaik alakjában az emberi tudást adják.

Hogy ily finom müszer hogyan fejlődhetett ki, az megint más kérdés és bizonyára a természeti kimustrálódás hatalmas elve vethet rá némi világot, mely folytonos kiválogató, kimustráló tevékenységével hozhatta létre a legtökéletesebb alakokat s a legtökéletesebb szerveket.

Maradjunk most csak magánál a gondolkodó müszernél s kisértsük meg a tapasztalatok felhalmozódására s feldolgozására vonatkozó néhány alapvető sajátságát ellesni.

A psychikus gépezetnek, gondolkodó müszerünknek mindenekelőtt épp az a nagyszerü sajátsága, hogy *halmozni tudja a tapasz-*

talatokat. Ezt pedig csakis sajátos anatomiai berendezésénél fogva teheti, amennyiben *minden azonos benyomás azonos helyre kerül.* Épp ebben van megadva anatomiai, szövetszerkezeti készsége a tapasztalatok halmozódhatásának.

Azonos benyomások tehát azonos helyekre kerülnek. Különböző benyomások különböző helyekre. Hasonló benyomások részben azonos helyekre, a mennyiben hasonlítanak egymásra, részben különböző helyekre, a mennyiben különböznek egymástól.

Ime tehát már e szöveti szerkezetbeli osztályozással, mondhatnók szinte öntudatlan osztályozódással különbséget fogok tudni tenni *azonos, hasonló s különböző* benyomások közt. Gondolkodásunk legprimitivebb viszonyait fejleszti ki már ez a merő szövetszerkezetbeli osztályozódása a tapasztalatoknak. Nagy dolgot mondtunk ezzel. Az *azonosság, a hasonlóság és különbség* alapvető viszonyain épül fel egész gondolkodásunk. Nos, és ennek alapját kénytelen-kelletlen a szöveti szerkezet ilyetén elemi osztályozásában kell keresnünk.

De a gondolkodó műszernek ez a sajátos szöveti szerkezete nemcsak ezt hozza magával, hanem szükségkép velejár gondolkodásunk egyik-másik alapvető ténye, mely még az előbbinél is fontosabb és egyszerü kifejlődésében csodálatosabb.

Gondolkozó műszerünk ugyanis sajátos szöveti szerkezete szerint felhalmozza a tapasztalatokat és pedig *ismétlődésük* foka szerint. Mert másik alapvető sajátsága a belső psychikus gépezetnek, hogy úgy fejlődik, úgy alakul ki, a hogy gyakorolják. Müködése, gyakorlása közben építi fel épp működésével maga magát. Így a tapasztalatokat nemcsak egyszerüen felhalmozza szöveti szerkezete szerint, hanem a *gyakoriabbakat szükségképen mindig erősíteni s így kimusztrálni fogja.*

Ez a sajátos müszer tehát nemcsak osztályozza a tapasztalatokat szöveti szerkezete alapján azonosakra, hasonlókra és különbözőkre, hanem ki is mustrálja egyben ismétlődésük foka szerint. No és mi történik ez által? Aligha tudjuk megérteni e kimustrálódás rendkivül nagy fontosságát az első elgondolásra. Míg ugyanis az előbbi müvelet csak osztályozás volt, ez már határozottan feldolgozása a tapasztalatoknak, habár egészen észrevétlenül, öntudatlanul végzi mindezt gondolkodó müszerünk.

A gyakoribb tapasztalat-elemek ily kimustrálódásával történhetik ugyanis az általános képzetek a fogalmak és mind álta-

lánosabb fogalmak kifejődése. A mi sok tapasztalatban közös volt s így ismétlődött, az általános fogalmat adja. A fogalmak kifejlődése is tehát a legtermészetesebb valami és szükségkép való fejleménye a gondolkodó műszer munkásságának.

A tapasztalatok ilyetén kimustrálása pedig mind általánosabb tapasztalatokba, tapasztalat-elemekbe a *leghatalmasabb fegyverünk a megismerésben*, pedig a gondolkodó műszernek ez a nagyszerű, eléggé meg nem becsülhető sajátsága egyszerűen sajátos anatomiai és physiologiai szerkezetében rejlik. Anatomiai szerkezete azonos tapasztalatot azonos helyen halmoz föl, physiologiai természete jobban fejleszti ki a gyakrabban ismétlődő tapasztalatokat, tapasztalat-elemeket s ezzel ki is mustrálja ezeket ily irányban.

Ezzel a csodás gépezettel csakugyan képesek vagyunk *azt, a mi a jelenségekben folyton ismétlődik, mint legfontosabbat, általánost kivonni az egyes jelenségekből* egyszerűen az *ismétlődés physiologiai hatása alapján a psychikus pépezetre*. Mindenesetre nagyon érdekes a működések gyakori ismétlődésének vizsgálata az új kisérleti psychologiában, pedig még e téren igen kevés történt.

Érdekes például, hogy alakulnak ki ez alapon gondolkozásunkban az *általános törvények*. Eleinte csak mindig hasonló esetekkel állunk szemben. Ezek egy helyen állandóan ismétlődő s így erős hatást hoznak létre psychikus gépezetünkben. A mi belőlük állandóan ismétlődik most már, az lassankint megerősödve, észrevehető, külön psychikus képpé válik s ez lesz az *általános*. Most csak aztán megfelelő magyarázat kell s kész az általános törvény. Ennek létrejötte pedig megismerésünknek csakugyan egyik sarkproblemája.

A törvényfelfedezés ez eljárását *rávezetésnek*, *inductiónak* nevezzük. A tapasztalatok ily feldolgozásával szerezzük általános ismereteinket, tudásunkat. És lám, ez sem valami mesterkélt, különös eljárás, hanem természetes folyománya az ismétlődések folyamatának a gondolkodó műszerben. A tapasztalat így mintegy maga magát dolgozza fel s alakul tudássá. A gyermek egész ösztönszerűen megcsinálja a maga inductióit, ha sokszor hibás inductiókat is.

Az inductiókkal nyert általános tételek, igazságok képviselik tehát tudásunkat, a mit megint a későbbi tapasztalatban

adandó esetekre *levezetéssel*, *deductióval* alkalmazunk, így értékesítve szinte ösztönszerüen és szinte öntudatlanul előbbi tapasztalatunkat.

Az inductiókkal nyert általános tételek, igazságok tehát nemcsak tudásunknak a tapasztalatot bekoronázó anyagát, hanem velejét, essentiáját teszik. Ily szempontból tekintve a tudás, a maga rávezetéseivel és levezetéseivel, az általános igazságokkal valóban nem más, mint csak a *gondolkodás takarékossága, oeconomiája*. A tudomány inductióval nyert általános tételei mind ilyenek. Ily értelemben mondotta *Mach*, hogy minden természettudomány voltakép a *gondolkodás oeconomiája*. Hasonló alapgondolatot hirdet Avenarius *A philosophia, mint a világ elgondolása a legcsekélyebb erőmennyiség elve szerint* (1876) czimű érdekes munkájában, mikor a philosophiát is ily tudásnak, a gondolkodás ily takarékoskodásának hirdeti.

Ime hova jutottunk, pedig mindez szorosan folyik a gondolkodó müszer anatomiai és physiologiai szerkezetéből. Hozzá még csak két alapvonását vettük eddig szemügyre. De épp ezekben van az értelem magasabb munkásságának, az ítélőképességnek physikai készsége megadva, abban tudniillik, hogy gondolkodásműszerünk nemcsak tapasztalt mult benyomásait képes felidézni és kapcsolni jelenvalókkal és felidézettekkel, hanem képes elvonásra is, képes mult tapasztalatai közös, főbenjáró jegyeinek kiszedésére s így oly általánosságok alkotására, a melyeknek kapcsolatai fogják adni az általános tételeket, az igazságokat, vagyis a tapasztalati adatoknak értelemmel feldolgozott velejét, a tapasztalatot bekoronázó *tudást*.

Gondolkodásműszerünknek ez kétségkivül a *legkiválóbb képessége* s ennek alapját is sajátos szöveti szerkezetében s physiologiai természetében kell keresnünk, a hol a benyomások, tapasztalatok azonos elemei szükségkép azonos helyekre kerülnek s a sok tapasztalatban közös elemek ismétlődésük erejénél fogva kimustrálódnak.

Dr. Pekár Károly.

KANT NEVELÉSI ELMÉLETÉRŐL.

(Befejező közlemény.)

a) *Az értelmi erők képzése.*

Az értelmi erők képzése szakadatlan munka, a mely a gyermekkorban veszi kezdetét és mindaddig tart, míg az illető a nevelési hatások köréből ki nem nőtt (68. p.). — Ezen képzés vonatkozik: 1. az értelemre, 2. az ítélő erőre és 3. az észre.

ad 1. Az *értelem* az általánost ismeri fel (68. p). Felismerjük ezen általánost, midőn vagy az általános alá tartozót példázgatjuk, vagy pedig egyesekre keressük a szabályt, az általánost (74. p.). A szabálynak abstrahálása és ennek azután alkalmazása ezért is egymással lépést tartson, és pedig úgy, hogy az abstrahalt szabály formulázandó és emlékelendő és a nyert szabály világossága mellett az egyesek ennek alárendelendők. A grammatica ezért is a nyelvek tanulásánál mindig egy-egy lépéssel az olvasmány, az alkalmazás előtt járjon (71. p.).

ad 2. *Az ítélő erő* az általánost az egyesre alkalmazza (68. p.) s így nem egyéb, mint az értelem gyakorlása, érvényesítése. Az ítélő erő mindennel szemben érvényesülni akar; mindent megérteni kíván. 74 p. úgy hogy az értelemtől csak is energiája, de nem functiója dolgában különbözik.

ad 3. Az *észnek* Kant ezen összefüggésben azon tehetséget nevezi, a mely az általánosnak a különössel való egybekapcsolását belátja (68. p. a), mely tehát a kapcsolások mozgató erejét, a kapcsolások lehetőségének feltételeit is szemléli. Igen természetes, hogy ezen belátást csakis a dolognak végső alapja, a dolognak sajátos lényege, eszméje adhatja meg. Az ész azért is speculativ erő, a noumenonra, a feltétlenre, a theor. ész által fel nem ismerhetőre

irányul. Éppen ezért az észnek ily értelemben a physikai nevelés körén belül nincsen helye. Ezt érzi, tudja is Kant. Ezért is kiemeli azt, hogy e helyen az észről nem speculativ (vég ok, szabadság) jelentőségben, hanem gyakorlati jelentőségében,[1] reflexionáló voltában szól, mely reflexio nem az egy okra, hanem az okokra irányul, a lefolyónak ok és okozat szerinti felismerésére s mind annak kizárására, a mi a fogalmi ismeretet túlhaladja (74. p.). Az ész tehát a physikai nevelés körén belül nem áll még saját lábán (pedig ez a természete), „hanem vezetés alatt áll" s az észszel élő tanulónak nincsen megengedve, hogy szabadon resonnáljon, sem pedig a tanítónak, hogy olyasmi fölött resonnáljon, a mi a mi fogalmainkon túl fekszik (74. p.). — Az ész ezek szerint e helyen lényege szerint egybeesik az értelemmel, mely a létezőnek, az adottnak lefolyásában kivánja az ok és okozati viszonyt megállapítani, s így ezt a létezőt levésében, tapasztalati voltában megérteni (74. p.).

Az észnek ezen szűkebb körre való leszállítása daczára Kant még a physikai nevelés fokozatán sem feledkezik meg az értelmi s különösen az észnevelésének végző czéljáról: a szabadságra való nevelésről.

A theoretikai nevelés is előkészítheti a moralizálást, nevezetesen úgy, hogy minden theoretikus actus practikus actussá, az adott feladattá, az ismerés produkálássá válik „A megértés leghatásosabb segédeszköze a producálás". „Azt tanuljuk meg a legalaposabban s azt tartjuk meg legjobban, a mit mi önmagunkból tanultunk." A térképet akkor értjük meg legjobban, ha azt magunk készítjük; a grammatikai szabályokat úgy tanuljuk mely legjobban, ha azokat azonnal alkalmazzuk (75. p.). Az ész kultiválása akkor lesz a legjobb, ha kihozzuk azt, a mi benne van magában az észben, ha úgy mint Sokrates, megelégszünk a bába szerepével. „Az észismereteket nem kell a gyermekbe bevinni, hanem abból kihozni". Áll ez nevezetesen a természetes, az észvallásról, a melyet socratisálva ismerhetünk meg; de nem a kijelentett vallásról, s általában a történetről, a melynek meg-

[1] Itt is a practicus szó közönséges és nem a sajátos Kanti értelemben veendő. „Es ist eine in ihrer Wirtschaft und Einrichtung *praktische* Vernunft." Kantnál a practicus ész épp a lényegre irányul, th. speculativ.

ismerésénél nem a sokratesi katechesis, hanem a mechanikus katechetikai módszer alkalmazandó, a mely ugyanis azt, a mit a gyermek lelkébe helyeztünk, akarja kikérdezve kérdésével megállapitani (76. p.).

Midőn így genetikailag járunk el az ismerésben, midőn nevezetesen, mi magában az észben látjuk az abból szabadon folyó ismeretnek forrását: mindinkább feljutunk az önczélnak, az önállónak, a magában értékesnek, a noumenonnak, a szabadnak követelésére. Ezt még határozottabban előkészíti:

b) *Az akarati erők képzése.*

Az akarati erők képzését Kant moralis kulturának nevezi. (77. p.) Ezen moralis kultura középhelyet foglal el a disciplina és másrészt a moralitás közt. Már nem disciplina és még nem kifejlődött moralitás. A nevelő ápolja a moralitás csiráit, úgy bánik növendékével, mintha már moralis lény lenne: de mégis ő a befolyásoló s az elhatározás és cselekvésnek forrása még sem a gyermek. Bizonyos amphibialitás szinezi ezen moralis képzést épp úgy, mint a *legalitást.* S ez természetes is, mivel nincs, hanem nevelendő még csak moralitás.

Az akarati erők nevelése (moralis kultura) *lényegesen különbözik a disciplinától* és pedig épp úgy, mint Herbartnak Zuchtja a Regierungtól. Míg a disciplinának mozgató ereje a gyermeken kívül, a nevelőben rejlik: addig a moralis kulturánál a mozgató erő a maximában van. Míg amaz erő a gyermekben létező illetlenlenségek, rossz szokások ellen irányul, th. negativ, addig emez erők positive kivánnak hatni, épiteni, a gondolkozásmódot formálni, a maximák méltányos volta helyességének belátására vezetni (77. p.).

Míg a disciplina alatt állót megbüntetjük: addig a maximák által vezéreltet nem büntetjük meg. Az első mi ellenünk vét ugyanis, míg a másik önmaga ellen vét. Ezt nem büntetjük meg, hanem megvetjük (pl. a hazugot). A maximák forrása ugyanis magában a nevelendőben van; már korán teremje meg ő maga a jóra és rosszra vonatkozó fogalmakat (78.). Ezen fogalmak, mint maximák, legyenek a motiválók és nem a büntetéstől való félelem, a jutalmazásnak várása; mert ez esetben a disciplina alatt uralkodó boldogulásnak elve lesz cselekvésünk vezére (77.). Ezért is oly fontos, hogy a moralis képzésnél ne büntessünk.

„A moralitás oly szent és fenséges valami, hogy azzal nem dobálódzhatunk és nem helyezhető az a disciplinával egy sorba“ (78. p.). „A maximák az ember saját értelméből folyó subjectiv törvények“ (78. p.). „Ezen maximák szerinti cselekvésnek készsége képezi a jellemet.“ (U. o.) Ezen jellemek alapvetése a moralis nevelésnek feladata, *czélja*. A czél felé törekedni kell. Az út a czél felé igen természetesen czélszerű, de nem csak a czélnak, hanem a kiindulásnak jellemét is viseli önmagán. Nevelni, iskolázni kell az egyest a czél felé. Ezért is itt lesz helyén a nevelésben a *legalitás* fogalmának érvényesülése.

A legalitás ezen gondolatát őrzi meg Kant, midőn különbséget tesz *iskolaszerű* és *emberszerű* maximák közt. (Schulmaximen u. Maximen der Menschheit 78. p.).

Az iskolaszerű maximak elvesztették már a hajlamoknak és az indulatoknak önkényszerű jellegét. A maximák történeti éniségeknek subjectiv, azaz egyéni és korszellemtől függő törvényei azok a törvények, a melyek az embert környezik. Az *emberiség* maximái elvesztik teljesen subjectiv, önkényszerű jellegüket, mivel az egyazonos ész természetén alapulnak.

Ezen iskolaszerű maximák nevelnek az emberszerű maximák felé. Az iskolai törvények útján kell az egyest a szabadságra nevelni.

Ezért is szükséges ezen álláspontón:

1. hogy a gyermek az iskolai törvényeknek *engedelmeskedjék;*

2. hogyha e törvényeket átlépné: ezért bűnhödjék (78. p.);

3. hogy nemcsak az iskola ideje alatt, hanem a napnak minden órája pontosan be legyen osztva, egész életét szabályok, törvények rendezzék.

Ezen törvények képezik az önkényes hajlamokkal szemben az ifjúnak objectiv erejű, őt igazító vezető maximáit.

Ezen maximák uralkodása közben alakuljon meg a **gyermeknek** *jelleme*. Gyermeki legyen e jellem.

Ezen gyermeki jellemnek fővonásai:

1. az *engedelmesség*. Ezen engedelmességnek alapja lehet az erő, hatalom vagy pedig a bizalom. Az első: *absolut* engedelmesség, mely sem ok, sem személyre nem tekint, hanem mint kényszerű hatalom érvényesül; míg a másik a követelés észszerűségén, jónak elismerésén alapul és ezért is a követelő iránt bizalommal viseltetik (80. p.). Nevelési szempontból ezen utóbbi,

a *szabad* engedelmesség fontosabb. Világos azonban, hogy ezen szabad engedelmesség csak később fejlődik ki. Az önkényből a kényszer nevel ki.

Az *absolut* engedelmesség jellemzi első sorban a gyermeket. Ezen absolut engedelmességnek is van az élet szempontjából nagy jelentősége, a mennyiben ez készít elő a polgári jellemre (80. p.).

Ily jelentőssé azonban csak azon esetben válik a kényszeren alapuló absolut engedelmesség, ha:

a) a *követelés*, a törvény, *általános*, nem személyválogató. E nélkül a gyermeket makacscsá teszszük (81. p.);

b) ha a követelés *teljesítésénél* nem a hajlamra, hanem a *kötelesség tényezőjével* számolunk; a mi különösen a polgári jellemre nézve fontos, ha az államnak adójára, terheire, a melyeket nem hajlamból, hanem kötelességből veszünk magunkra — gondolunk (82. p.);

c) ha a törvény átlépőjét *büntetés* sújtja (83. p.).

Ezen büntetés lehet *physikai* és *moralis*. A *moralis* a nevelendőt becsületénél, ambitiójával ragadja meg, midőn a törvényt nem tiszteli, sőt esetleg még meg is veti. Kant a föntebbiek szerint ezen moralis büntetésnek, mint a moralitás segédeszközének nagy fontosságot tulajdonít. A physikai büntetés lehet ismét vagy *negativ*, a midőn a növendéktől megtagadjuk azt, a mit ő kér (a növendék ezen spontaneitása közelebb hozza eme büntetést a moralishoz); vagy pedig *positiv*, a midőn büntetéssel, tehát nem megvonással sújtjuk a növendéket. Óvatosan kell azonban büntetni, nehogy „servilis indoles"-t neveljünk a növendékben. Kant erkölcsi rigorismusa érteti meg velünk azt, hogy ő a büntetés corollariumát, a jutalmazást elveti, mint a mely a gyermekekben az önzést, az „indoles mercenaria"-t táplálja (83. p.).[1]

A physikai büntetések alkalmazásánál szem előtt tartandó:

α) hogy a physikai büntetés, a mily korán csak lehet, jusson állandó vonatkozásba a moralishoz. A physikai büntetés önállóan csakis kezdetben — akkor, a midőn a gyermekben

[1] Kant a büntetéseket még *természetes* és *mesterséges* büntetésekre osztja fel. Természetes azon büntetés, a mely a bűnnek következménye, mint pl. a gyomorrontás a falánkságnak. Ezen felosztást Kant közelebb nem méltatja s a következőkkel sincs semmiféle összefüggésben (84. p.).

még nincsen belátás — alkalmazandó. A magában alkalmazott tisztán csak physikai büntetés hatástalan, sőt rossz jellemet szül; míg ellenben az ambitio segélyével ennek is állandó, a moralitásra irányló a hatása (84. p.);

β) hogy a physikai büntetést ne alkalmazzuk haraggal, indulattal, mivel a gyermek a mi czélzatainkat és az indulatainkat ezekre való vonatkozását nem érzi ki (85. p.);

γ) hogy a büntetés alkalmazása után ne kivánjuk a gyertől azt, hogy ezért esetleg még kézcsókkal is köszönetet mondjon; mivel ez nem természetes s csak szolgai jellemet táplál (85. p.);

δ) hogy a physikai büntetést ne alkalmazzuk túlgyakran, mert ezáltal csak megfásul (Starrkopf) az, ki esetleg szép szóra engedne (85. p.).

Figyelmeztet végül Kant még arra, hogy az engedelmesség a gyermeknél más jellegü, mint a felserdülő ifjúnál. A gyermeknél ugyanis azok a rugók, a melyek egy ifjúnál az engedelmességre nézve a leghatásosabbak, t. i. a kötelességnek és a szégyenérzetnek (Scham) rugói egyáltalában nincsenek még kifejlődve (86. p.).

A gyermeki jellemnek második főkövetelménye, hogy a gyermek

2. *őszinte, igaz* legyen (Wahrhaftigkeit) (87. p.). Az embernek őszinte és igazvolta nemcsak a gyermeki jellemnek, hanem egyáltalában minden jellemnek alapvonása és lényege. „Hazug embernek egyáltalában nincsen jelleme, s ha van mégis bármi jó benne: úgy ezt csak temperamentumának köszöni". (87. p.).

Midőn a gyermeki jellem ezen igaz és őszinte voltának alakulásában fáradozva küzdünk ennek ellenkezője: a *hazugság* ellen, nagyon óvatosan kell e küzdelmet folytatnunk, mivel éppen a gyermeknél igen gyakran a hazugság a gyermeknek élénk képzelő erejével áll összefüggésben, úgy hogy a hazugság nem ritkán nem is hazugság, hanem a gyermeknek önámítása.

Ezt tartva szem előtt:

a) ne az anya, hanem az apa küzdjön a hazugság ellen; és pedig azért, mivel az anya még arra is hajlandó, hogy a hazugságban gyermeke jó tehetségeinek nyilvánulását lássa;

b) használja fel a szemérem, a szégyenérzet jeleit is a

hazugság kitudásánál; de ne téveszsze össze e jeleket a ráfogás fölötti felháborodás jeleivel;

c) ne büntessen az igazság kipuhatolása érdekében;

d) büntessen pedig főleg a becsülés megvonásával, mint a hazugságnak leginkább megfelelő büntetéssel;

e) ha büntetett, legyen ezzel az ügy minden haragtartás nélkül befejezve (87. p.).

A gyermeki jellemnek végre harmadik követelménye:

3. hogy *bizalomteljes* (gesellig) legyen, hogy szeresse a *társaságot* (88. p.). „Kell, hogy a gyermek nyiltszívű legyen s nézése oly derült, mint a nap." „Csak a vidámszívű lelhet örömöt a jóban."[1] (88. p.).

Ennek érdekében kívánja Kant:

a) hogy a nevelő ápolja a növendékben a barátság hajlamát s ezzel kerüljön mindent, a mi irigységet, rossz indulatot kelthet. Így nevezetesen ne tegyen különbséget a gyermekek közt azok talentumai, hanem egyesegyedül azok jelleme alapján (88. p.);

b) hogy ne helyezze a gyermeket a folytonos iskolai kényszer avagy a vallási komorság, az Istenfélelem szellemének hatása alá; hanem ellenkezőleg legyen az iskolában is idő a szabadságra, a játékra s legyen derült a gyermeknek lelke[2] (89. p.).

c) hogy az oktatás anyaga is megfeleljen a gyermek természetének és fejlődése fokozatának. *Természetével* ellenkezik az öregeknek majmolása (altklug). „A koraeszű gyermek ritkán viszi valamire". Ily gyermek sohasem lesz belátó és felvilágosult értelmű, derült férfiú (90. p.). S ugyancsak a gyermek közvetlenségével ellenkezik a külsőségekben, a divatszerűben való kedvtelés s így az üres hiúságnak hódolása. Hiába küzd azonban ez ellen az iskola, ha a gyermek szülője a piperét, cziczomát üzi (90. p.).

[1] „Kinder müssen offenherzig sein und so heiter in ihren Blicken, wie die Sonne." . . . „Das fröhliche Herz allein ist fähig Wohlgefallen am Guten zu empfinden" (88. p.).

[2] Kant megjegyzi, hogy az *ifjúkor* (nem gyermekkor) e tekintetben a legterhesebb évek közé tartozik, a mennyiben nagyon is a fegyelem alatt áll, igaz barátot többnyire nélkülöz s még inkább nélkülözi a szabadságot. (89. p.)

B) *A gyakorlati vagy moralis nevelés.*

Ezen nevelés, a mint azt föntebb láttuk, a szabadságra s így a jellemre irányul. Minthogy mind ez a személyiséggel, mint egy önértékűvel áll szoros vonatkozásban, Kant ezen önértékűt magában, az állam és az emberiség keretén belül vizsgálja, individuum, a polgár és végre az ember fokozatain át és pedig úgy, hogy az individualis érték feltétele a polgárinak s mindkettő feltétele a teljességében érvényesült emberinek, de azon megszorítással, hogy ezen igaz emberi csak akkor valósulhat meg, ha mint csira már is ápoltatott az egyéni, valamint a polgári fokozaton.

Ezen utóbbi körülmény magyarázza meg azt, hogy Kant a gyakorlati vagyis moralis nevelés körébe bevonja az individuumnak scholastico-mechanicus, valamint a polgárnak okos, pragmatikus képzését is; a mely első csak individualis ügyességek nyujtására (Informatio), a másik polgári erényekre (Hofmeisterei, Legalitas) vezet.

Értékessé kell az embert tenni magában a társadalomban, hogy végre valóban értékessé váljon, mint ember a moralitás világában (l. 31., 32. p.).

I. *Az individuális érték* az *ügyességben* áll, a mely ügyességnél Kant szerint az *alapossága*ra kell nézni. Az ügyesség követelménye Kant értelmében kizárja a felületességet, a látszatot. Midön az individuális ügyességnél mindig az alapossági hangsúlyozzuk, ez úton a gyermeket alapossága szoktatjuk, s így egész gondolkozását a jellem irányába fejlesztjük. „A férfiúi jellem lényege éppen ezen *alapossága*n rejlik“, míg az ügyesség magában nem a jellemmel, hanem a talentommal függ össze. Így tehát már a scholastico-mechanicus képzésnél, mely közvetlenül az individuális ügyesség kifejtését czélozza, a moralis képzés is lehető azon esetben, ha az ügyességnél az *alapossági*, a habitualissá vált alapossági, a férfias jellemnek lényeges vonását hangsúlyozzuk (91. p.). — Ugyanezen gondolattal különösen az ifjú fejlődésére való tekintettel találkozunk a 113. p.-ban.

II. *A polgári érték* az *okosságban*, az eszességben (Weltklugheit) a politikus viselkedés művészetében áll, a melylyel képes az egyes az ő ügyességeit a világ piaczán árulni, értéke-

siteni azon czélból, hogy az embereket az ő czélzatai érdekében felhasználja. — Hogy az ember ezt tehesse: szükséges

1. önmagát, czélzatait a világ előtt elrejteni; a látszat művészetében, az illem szabályaiban jártasnak lenni; másrészt azonban 2. másokat czélzataikban, sajátos voltukban felismerni. Áthatlannak lenni mással szemben, de mást áthatni; ez a politikus, okos embernek, az értékes állampolgárnak sajátja. A mihez 3. még igen természetesen hozzájárul az indulat fékezettsége az akarás kedve mellett (nicht heftig, aber wacker).

Az értékes állampolgár politikus viselkedésének ezen művészete az erkölcsinek határán áll. Kant maga is azt a szükséges rejtőzködést, tettetést nem tiszta jellem (Unlauterkeit) határára állítja. Méltán vetjük fel ama kérdést, hogy az ily képzésnek mi köze van a szabadsághoz, a személyiséghez, az erkölcsi jellemhez?! Van köze! Ha az erkölcsi jellem, a jónak szolgálatába szabadon helyezkedő személyiség e világban a jót érvényesíteni akarja: úgy eme csalfa világot ismernie kell fondorlataival együtt és ezen a lényegbe ható ismerete alapján bele kell helyeznie a szabadság szülöttjét, a jót e világnak pragmatismusába, az empirikus szükségszerűség, okozatiság hálózatába: csak ezen ismeret alapján számíthat a jónak hatására, sikerére. — Továbbá pedig nemcsak hogy nem ellenkezik a paedogogiai eljárással, hanem annak egyenes követelménye, hogy leereszkedjünk a növendék álláspontjára s hogy azt ne *egyszerre*, hanem fokonként emeljük fel a miénkre s hogy így a még csak végsőt, a mi mozgató gondolatainkat ne **nyilvánítsuk**, hozzuk nyilvánosságra a paedagogiai munkásság kezdetén. A végsőt, a nevelői tevékenységünk mozgatóját, a mely a mi énünkkel egészen egybeforrott, csak akkor közölhetjük a növendékkel, ha azt előkészítettük annak megértésére. A paedagogus alkalmazkodása tehát távol áll az erkölcstelennek, a nem tiszta jellemnek határától; söt épp ezen jellem érlelése és a jónak hatásos győzelme érdekében zárja el a paedagogus legvégsőbb, énjével összeforrott gondolatait addig, míg a gyermek azokat meg nem érti s értékesíteni nem tudja a lényege szerint áthatóan ismert növendéke előtt.

A moralitás érvényesülhetésének feltétele ezen empirikus, az okozatiság törvénye által igazított világon az, hogy legyen individualis ügyességekkel bíró oly *subjectum*, a ki ezen világot áthatóan ismerje, hogy mint törekvéseinek *objectumát* kezdetben

elrejtett s még csak végre megnyilvánuló czéljainak szolgálatába helyezze. Mielőtt az ember moralissá lenne, szükséges, hogy individualis és polgári értékkel bírjon.

Ezen feltételek azonban csakis formalis feltételek. Tartalmi szempontból csak akkor válnak értékesekké, ha a subjectumot mozgató czéljaiban a jó hatja át, vagyis, ha a kifejlődött individualis ügyességek épp úgy, mint ama polgári okosság tisztán a jónak szolgálatába kerülnek.

Ezen formalis alapon nyugszik:

III. az igazi *emberi érték* a moralitásban. A moralitás nem fegyelmezésen, hanem maximákon alapul, és pedig oly maximákon, a melyeket nem szokásból tulajdonítottunk el másoktól, hanem a melyekre magunk jutottunk s melyek alapján „nemcsak teszszük a jót, hanem teszszük azért, mivel az jó“ (72. p.). „Valamely cselekvény moralis értéke egyedül a jónak maximáiban rejlik“. A jót mívelni kell. A kategorikus imperativus azt kivánja. Ezen kellőségből, ezen *kötelesség* fogalmából kell cselekvéseinket, mint okból levezetni (72. p.). Ha ezt teszszük következetesen s csak így akarunk és cselekszünk: ekkor jellemmel és pedig moralis jellemmel bírunk.

Jellemes az, „a kiben valaminek cselekvésére megvan a határozott feltevés és egyszersmind ugyanennek véghezvitele is“. „A ki feltevései végrehajtását halogatja: attól ne várjunk valami sokat“ (94. p.), a ki pedig feltevéseit nem teljesíti, az még magában sem bízik (94. p.). Inkább ne legyen feltevése, mintsem, hogy ahhoz hűtlen legyen (113. p.).

Erkölcsössé válik pedig a jellem, ha a feltevés jó; ellenben konokká, ha a mit felteszünk magunkban, rossz. (U. o.)

Az erkölcsös jellemtől tehát a jónak cselekvésében való következetesség el nem választható; miért rögtöni megtérésekben Kant nem bízik s külső gyötrődésekre, mint a böjt, bűcsú, önsanyargatás, nem ád semmit (94. p.).

Ezen erkölcsös jellemet kell megalakítani, képezni.

A *jellem alakulása* érdekében szükséges:

1. hogy a növendék az ő indulatait fékezze, tanuljon szenvedni, türni, lemondani (sustine et abstine), nehogy a szenvedélyek uralkodjanak benne s megszünjön ő úr lenni (93. p.);

2. hogy résztvegyen mások bajában nem érzelgőséggel, hanem segítő cselekvéssel. Ezért is legyen a gyermeknek zsebpénze;

3. hogy az élet viszontagságaival s azok közepette az érvényesülés kivánalmával számolva mindenféléből keveset, de alaposan tanuljon (93. p. — L. különben 54. és 55. l.);

4. hogy a növendék bármily kisszerüre vonatkozó feltevéseit (pl. felkelés, séta ideje stb.) tényleg végezze is; mivel e nélkül, a mint fent láttuk, nincs jellem (94. p.).

De a jellem legyen *erkölcsi* is. Ennek alakulása érdekében kivánja Kant:

1. hogy a *kötelesség* a gyermek előtt *példák* és intézkedések útján mutatandó be (95. p.);

2. hogy a kötelességek különbözőségét, annak rendszerét ismerje a gyermek; nevezetesen az önmagunk és a mások iránti kötelességeket.

a) *Önmagunk iránti kötelességünk*, hogy személyiségünkben sohase tagadjuk meg az *emberiség méltóságát* (95. p.), tehát ne azt, a mi észtermészetünk alapján a külső és az érzéki fölé emel.

Ezért is önmagunk iránti kötelességünk,

1. hogy ne keressük a külső fényt, servilisen strebereskedve,

2. nem az érzéki jólétet mértéktelenségével,

3. sem a megélhetést magában véve, tisztátalanságával, hazugságával (95. p.),

4. hogy önvizsgálat és önértékesités alkalmával ne másokkal hasonlítsuk egybe magunkat, hanem az *emberiség eszméjével*, a mely nem másnak másolása, hanem minden emberben *eredeti* (96. p.). (A sajátos isteni czélgondolatnak az eszméjét olvassuk ki Kant ezen szavából: Er hat ein Original in *seiner* Idee [t. i. Idee der Menschheit], mit den er sich vergleicht.) (96. p.)

Ezen emberi méltóságnak az eszméjében leli fel az ifjú később, a nemi élet felébredésekor amaz erőt, a mely őt az elaljasodástól megóvja.[1]

[1] Kant ezen kérdést még függelékképen a 110. és 111. pont alatt tárgyalja és pedig mint oly kérdést, a melyre a felserdülő ifjúnál különösen kell ügyelni. Tekintettel arra, hogy e kérdésnél a physicum és az ethicum egybefolyik, mi sem választjuk el e két szempontot egymástól s a következőkben adjuk Kantnak erre vonatkozó nézeteit.

Figyelmeztet arra a nagy bajra, a mely a korai fajtalansággal jár, de különösen azon kéjelgésre, a mely az ember természetével teljesen ellenkezik, melyet az ember önmagán gyakorol, s melytől

b) *Mások iránti kötelességünk:*

1. Feltétlenül tiszteljük *embertársaink jogait* (Ehrfurcht u. Achtung). A jognak ezen érzését már a gyermekekben kell lehetőleg intensive táplálni. Gondoskodni kell arról, hogy a gyermekek a jogot, „Istennek szemefényét e földön", megismerjék és megszívleljék. E czélból jogi káténak szerkesztését kivánja, a káténak szövegét példák világositanák meg. (Szükségből való hazudás; adósság törlesztésére való pénzből tehetünk-e jót?!) Kant naponta egy-egy órát fordítana ily könyv olvasására (97. p.).

2. *Tegyünk jót másokkal.* Nem az érzelem, hanem a kötelesség szempontja alá esik Kantnál a jóttevés. (Es sei nicht voll Gefühl, sondern voll von der Idee der Pflicht.) A kötelességnél többet sem Istennel, sem emberrel szemben nem tehetünk. Nem érdem az, bármit is teszünk, hanem csak kötelesség. Még a javakat is, a melyekkel jót teszünk, csak a véletlen adta nekünk és nem másnak; miért is ezeknek mások felsegélyezésére való fordítása csak kötelességünk (98. p.).

még a másnemü tényezőnek esetleges ellentállása sem tartóztat vissza, s melyben soha sincs igazi kielégités. Ily önfertőztetés nemcsak physikailag vészterhes, a mennyiben a nem fentartására alkalmatlanná teszen, a testi erőket elsorvasztja, korai aggságot von maga után, hanem az ember lelkére, szellemére nézve is végzetes, azt gyöngiti, erkölcsileg elsülyeszti, midőn a természet ellen cselekszik s ellenállhatlanul ösztönöztetve, semmi által vissza nem tartva és sohasem kielégitve, ellene vétkezik (111. p.).

A nevelésnek kell ezen baj ellen küzdeni!

1. A nevelőt e küzdelmében segiti a *természet* is, a mennyiben „maga a természet a titokszerűnek leplét terité a nemi életre, mintha bizony ez nem volna egészen az emberhez illő s csak az emberben létező állatnak szükségleteihez tartozna. A természeti vadságban élők is a szemérem és tartózkodás természetes erkölcsi érzelmeivel kapcsolják egybe a nemi életre vonatkozót; s az ártatlan gyermek erre vonatkozó kérdéseinél is (pl. honnan jönnek a gyermekek?) mitsem mondó, értelmetlen feleletekkel beéri (110. p.).

A természetnek ezen óvó gondoskodása azonban nem elégséges; sőt ellenkezőleg, éppen maga a természet fejleszti a gyermekben levő nemi hajlamokat ösztönszerűleg, így tehát még akkor is, ha annak kivülötte létező tárgy nem is felelne meg, úgy hogy rendszerint már a 13 vagy 14 éves ifjú ily nemi vonzalommal bír. A nevelőt ezen körülmény positiv közreműködésre kötelezi. Küzd a nevelő a baj ellen szóval és tettel.

2. *Szóval* küzd, midőn növendékét a föntebb emlitett bajokra, a testi és lelki veszélyekre figyelmezteti s a nemi életre nézve a

3. *Önértékesítésünk kriteriuma ne másnak ítélete, hanem az ész fogalma legyen* (99. p.). Korán szoktassuk azért is a gyermeket, de különösen az ifjút, hogy önmegítélésénél a moralis tökéletességre s ne embertársaira nézzen. Ha erre szoktatjuk a növendéket, úgy

α) *nem lesz hiú;* mert hiúság csak akkor keletkezik, ha értékesítésünknél mások ítéletét nagyra becsüljük (113. p.);

β) *nem irígy;* mivel ez értékünknek csak más egyénnel való összehasonlításából, más értékének leszállításából származik (99. p.);

γ) *nem alázatoskodó;* mivel értékét nem másnak túlbecsüléséből, hanem csakis a morális tökéletességgel való összehasonlításából veszi; miért is az *alázatosságnak* csak is ezen eszmével szemben van jogosultsága. (Demuth) (99. p.);

δ) *nem is versengő;* mely a személyiségek összemérésének következménye. Az aemulatio rugóját csak is végzendő munkával szemben lehet mozgásba hozni pl.: íme X, Y elkészítették a

13—14 éves ifjút felvilágosítja. Kant érzi azt, hogy igen kényes helyzetbe jut a nevelő, midőn ezen kérdést megvilágosítja ifjú növendéke előtt. A kérdés kerülése, elhallgatása azonban — a mint az elődök nevelése mutatja — még inkább elmérgesíti a bajt (110. p.). Szólni, egészen nyiltan kell szólni ezért is a növendékkel. A növendéket nem őrizhetjük meg a tudatlanság és ártatlanság állapotában; ő e korban már is tud ilyesfélékről; kifejlődő hajlamait irányíthatjuk, a rugókat ellensúlyozhatjuk; ítélőképességére immár hivatkozhatunk. Így tehát a leghatározottabban sürgeti Kant a világos, tiszta szót e tárgyról. (110. p.).

3. De a *szó* mellett sem állhatunk meg. Óvó, illetőleg javitó intézkedésekkel kell a nevelőnek a baj ellen küzdeni. A fekvést, az alvást lehetőleg rövid időre, csak a szükséges mértékre kell leszoriani; az ifjút pedig folytonosan foglalkoztatni, mivel csak ezen foglalkozás üzi ki a növendék elméjéből azokat a képeket, a melyek az életerőt fogyasztják (111. p.).

4. A leghathatósabb fegyver a küzdelemben azonban a növendék lelkében élő *kötelességnek* szent szava és ereje. Erre támaszkodhatik legbiztosabban akkor az ifjú, ha a természet — tekintettel az immár elért érettségre — a közösülést a nem fentartása érdekében már kivánja, de a polgári rend ezt a megélhetés czéljából ellenzi Az ifjú kötelessége, hogy mindaddig tartózkodjék a közösüléstől, míg illő módon nem nősülhet. Így bizonyul be jó embernek és jó polgárnak; igy tisztelve igazán a nőt s tiszta életével a nő becsülését is kiérdemelve, tarthat igényt a boldog házasság nagy jutalmára." (111. p.)

feladatot; miért ne lennél te is képes e feladat végzésére?! (99. p.);

ε) *nem szégyeníti meg társát.* Ezt Kant a leghatározottabb módon ellenzi (99. p.);

ζ) *nem parancsolgat mással;* a mire már korán kell szoktatni a gyermeket, megtiltva néki, hogy a cseléddel ne rendelkezzék, hisz nem ő ad neki kenyeret; az ifjút pedig fel kell emelni az emberek egyenlőségének tudatára s annak ismeretére, hogy a társadalmi és rendi különbség egyesek önzésének, előnyösködésének gyümölcse (112. p.);

η) *nem szeszélyes,* hanem *egykedvüen derült hangulatú: egykedvü,* mivel mindig csak az ő benne élő észtörvényt, a kötelességet nézi, a mely bármily nagyra vagy kicsinyre vonatkozik, soha a hajlam, a hangulat, hanem mindig csak a kötelesség szempontja alá esik. (113. p.); *derült hangulatú* pedig, mivel nem ismeri az uralmat; s mivel — benső szavát követve — nem hallja annak vádaskodó szózatát (113. p.);

ϑ) *nem tolakodó, hanem szerény önérzetü;* mert nem veti meg mások ítéletét, de sajátos, érvényesítendő értékének tudatával bír (99. p.);

ι) *szeretetében nem önző,* hanem a mint az önszeretetén és társai szeretetén felmelegszik, úgy örül a világ javán, ha az mindjárt nem is szolgálná hazájának avagy önmagának érdekeit (113. p.) (ész-természet, emberi);

κ) *az élet élvezeteire nem fektet súlyt,* annál kevésbbé, mivel az élet élvezet dolgában nem váltja be azt, a mit igér. Ezért is nem fél a haláltól (113 p.);

λ) *naponta önmagával elszámol,* hogy végre is élete végén leszámolhasson életének értékéről (113. p.).

Az erkölcsi jellem megalakulása érdekében, Kant, a mint láttuk: 1., a kötelességnek példák és intézkedésekben való bemutatását, azután 2. a kötelességek rendszerének ismeretét kivánja.

Ugyanezen czélt szolgálja:

3. az erkölcsi életnek a kötelességhez viszonyban álló lelki tényezőinek: *a vágyaknak, a vétkek és az erényeknek inkább táblázatos feltüntetése.*

a) *A vágyak* (Begierde) (100 p.): alakiak, képzeletszerűek: 1. becsvágy, 2. birtokvágy, 3. uralomvágy; tartalmiak, élvezetszerűek: 1. nemi élvezet = kéj, 2. tárgyi élvezet = jólét, 3. társadalmi élvezet = társalgás.

E kétféle vágynak, mint boldogságunk elemeinek fentartására irányuló vágyak: 1. az életnek szeretete, 2. az egészségnek szeretete, 3. a kényelemnek, a gondmentességnek szeretete.

b) *A vétkek* (Laster) (100. p.): gonoszság (Bosheit): irigység (Neid), háladatlanság (Undankbarkeit), káröröm (Schadenfreude); aljasság (Niedeträchtigkeit): igazságtalanság (Ungerechtigkeit), hűtlenség (Untreue), ledérség (Lüderlichkeit), a mely a javak, az igazság, a becsület elfecsérelésében jelentkezik; szűkösködés (Eingeschränktheit): szeretetlenség (Lieblosigkeit), szűkmarkűság (Kargheit), tunya puhaság (Trägheit, Weichheit).

c) *Az erények* (100. p.): az érdem erényei (Tugenden des Verdienstes): 1. nagylelkűség (Grossmuth), a mely a bosszú, a kényelem, a birtokvágy legyőzésében nyilvánul, 2. jótékonyság (Wohlthätigkeit), 3. önuralom (Selbstbeherrschung); a tartozás erényei (der Schuldigkeit): 1. megbizhatóság (Redlichkeit), 2. tisztességesség (Anständigkeit), 3. békességesség (Friedfertigkeit); az ártatlanság erényei (der Unschuld): 1. becsületesség (Ehrlichkeit), 2. illedelmesség (Sittsamkeit), 3. igénytelenség (Genügsamkeit).

Szükségesek ezek az anthropologiai és ethikai ismeretek az erkölcsi jellem megalakulásához, mivel ezen erkölcsi jellem nem alakul meg önmagától, hanem az ember a morális indifferentiából differentiálódik moralis lénynyé és pedig úgy, hogy azok az ingerek, a melyek a hajlamokban és az ösztönökben rejlenek, az embert a vágyak útján vétkekre csábítják, az ész ellenben ellenkező irányra indítja s már most az akarat, a midőn az ember az ész útján a kötelesség és törvény fogalmaihoz felemelkedett, szabadon, belső szükségszerűséggel cselekszi a jót, s így teszi az embert erényessé. A vétkekre ingerlő hajlamok nélkül az ember nem erényes, hanem csak ártatlan lehetne (102. p.).

Az erkölcsi jellem megalakulása czéljából utal végre Kant

4. **a vallásban** *rejlő nevelő erőre.* Midőn Kant ezt teszi, nem térhet ki a *vallásinak* és az *erkölcsinek* viszonya megvilágitása elől.

Kant — a szabadság elvén állva — egész természetesen az erkölcsinek *autonomiáját* a vallásival szemben védi. Utálja az ember az utálatosat, azért, mivel utálatos, s nem gyülöletből; rettegjen az ész belső intő, óvó szózatától, de nem az emberek vagy Isten büntetésétől; az emberi érték alapja az önbecsülés, a belső méltóság, nem pedig az emberek ítélete; nem a szó és a kedély hullámzása, hanem a cselekedetnek és a tettnek tartalma értékesit; nem a kedély, hanem az értelem a vezető, nem a bánkódó, megijedt és komor áhitatoskodás, hanem az emelkedett hangulatú derültség és vallásosság a kisérő (103. p.). A férfias, a független, az ész világossága mellett szabadon és derült lelkülettel akaró és cselekvő moral, ez az első, ez a legfőbb; a mihez csak másodlagos módon járul az emberek ítélete, az isteni tényező, az emberi szerencse (merita fortunae) (103. p.).

Ezért a nevelésnél is első sorban és legelőször is ezen önálló moralra kell súlyt fektetni. A gyermekben létező törvényből kell kiindulni, a mely megveti azt az embert, ki vétkes. Ezen megvetésnek alapja nem az, hogy Isten tiltá meg a rosszat, hanem az, hogy a mibennünk létező törvény azt, mint megvetendőt, elítéli. Van törvény törvényhozó nélkül is. Előbb létezett az a törvény: ne lopj, mielőtt egy fejedelem törvényként azt kimondta. Az erkölcsi törvények nem önkényszerűek, hanem természetesek, az ész természetén alapulnak; s az igaz isteni törvénynek is természettörvényként kell jelentkeznie és érvényesülnie (105. p.).

Ebből következik, hogy a vallásinak, az isteninek az erkölcsihez hell hozzájárulnia, hogy először az erkölcsinek terén kell a gyermeknek meghonosodnia s még csak azután a vallásin. A vallás ugyanis a mibennünk létező törvény, a mennyiben e törvény nyomatékot nyer a törvényhozó és a fölöttünk ítélő biró által; a vallás Isten ismeretére alkalmazott moral (105. p.). A prius tehát a törvény, a moral.

A moralnak ezen priusát, s a vallásinak accessorius, az erkölcsit csakis alkalmazó jellegét legtisztábban mutatja, hogy az erkölcsitől önállósitott vallás, csakis Isten kegyéért való versengés, az életre való hatás nélkül (105. p.), csakis babonás szolgálgatás, mely közben dicsőitjük Istent, az ő hatalmát, az ő bölcsességét, a nélkül, hogy az isteni törvények teljesítésére gondolnánk, sőt a nélkül, hogy az ő hatalmát, az ő bölcsességét stb. megismerni, ezek után kutatni kivánnánk. Ezen dicsőitések

az ilyféle emberek lelkiismeretének kábító szere (Opiat), azon párna, a melyen nyugodtan alhatnak (106 p.).

A logika e szerint határozottan azt kivánja, hogy mindaddig, míg a növendék a kötelesség magaslatára fel nem emelkedett, míg el nem jutott az emberi czéloknak tudatára, s annak tudatára, a mi ezen czéloknak megfelel; míg itélő ereje meg nem élesedett, míg a természet müvének rendjét és szépségét nem látja be, s a világalkotmányról behatóbb ismeretre szert nem tesz, mindaddig vallásra való tannításról szó sem lehet (104. p.). Csak ha mindezt ismeri, csak akkor nyilhat meg előtte a legfőbb lénynek, a törvényhozónak fogalma (104. p.).

Ezt kivánja a logika, de *nem* az élet. Tényleg ugyanis úgy áll a dolog, hogy mindezen ismereteket megelőzöleg már is hallja a gyermek Istennek nevét, már is látja a legfőbb lény imádására vonatkozó hódoló cselekvényeket. Ha már most a gyermek ezekre vonatkozólag felvilágosítást nem nyer: lehet, hogy teljes közönynyel veszi a vallást, vagy pedig egyenesen téves nézetek gyökereznek meg benne Istenre s a vallásra nézve. A hódoló cselekvények alapján Istenben csak a hatalmat látja, a melytől félni, rettegni kell (104. p.).

Téves volna azonban, hogy ha ezen felvilágositást a theologiából meritenők. „Az a vallás, a mely a theologiára épül, moralist sohasem tartalmaz. Félelmet egyrészt s másrészt nyerészkedő czélzatokat és érzületeket tartalmaz az ily vallás s ennek megnyilatkozása csakis babonás cultus. Moralitas az első, ezt követi a theologia és ez már most vallás“ (105. p.).

Nem theologiai, hanem *erkölcsi* és természeti alapon kell a gyermeket Isten ismeretére, a vallásra vezetni.

„Ezért is imaformulák ledarálása semmire való s csak a vallásosság fonák fogalmára vezet“ (107. p.). Általában ne az emlékezetet terheljük vallásiakkal, ne puszta utánzásra és merő majomkodásra vezessük a növendéket (104. p.). Igaz Isten-képzetre a természet, igaz vallásosságra az erkölcs útján jut a gyermek is.

Így tehát először is mindent a *természetre* kell visszavinni, azután pedig a természetet Istenre (104. p.). Azt a természeti viszonyt, mely az atya és családja közt létezik, analogiaként kell felhasználni, hogy felemelkedjünk Isten fogalmához, a melynek az egész emberiség, mint *egy* család van alárendelve (104. p.).

Csak kevés és inkább negativ természetű ily fogalmakra kell a gyermeket vezetni (109. p.).

Valamint természeti alapon kell Istenhez, úgy erkölcsi alapon a vallásosságra emelkedni. Az alapfogalom a *kötelesség* fogalma. „A gyermek még mielőtt a kötelességről, a lekötelezettségről, a jó vagy rossz magaviseletről elvont fogalommal birna, már is belátja, hogy a kötelességnek van bizony törvénye, hogy nem a kényelem, a haszon, hanem valami általános, a mi az ember szeszélye szerint nem igazodik, a gyermeknek is ura (104. p.). Erre, a gyermekben létező erkölcsi törvényre kell a növendéket figyelmeztetni s utalni arra, hogy a lelkiismeret nem egyéb, mint cselekedeteinknek ezen törvényhez való viszonyítása. Lelkiismeretünk vádoló szava csak akkor lesz igazán erős és hatályos, ha e szózatban feltétlen hatalomnak, Istennek megnyilatkozását látjuk, a ki, mint biró, fenségesen fölöttünk, de mibennünk is székel. Ha ezen vallási képzet nem csatlakozik a moralis lelkiismeretességhez, úgy a lelkiismeret szava nem elég hatályos (106. p.). Istennek ezen szavát, akaratát követni: ez az igaz Isten-tisztelet (107. p.). Ha a gyermekkel ezt jól megértetjük: úgy bizonyára távol lesz attól, hogy az Isten nevével, akár szerencsekivánások alkalmával is, visszaéljen. Hódoló tisztelet hassa át az embert, a hányszor Isten nevét említi; érezze a gyermek, a hányszor Isten szavát kiejti, hogy Isten az életnek és egész világnak ura; hogy ő az ember gondviselője és végre az ember itélő birája (107. p.).

Isten és a *kötelesség:* e két fogalom kölcsönösen megvilágositja egymást. E két fogalom erejében a gyermek lelke előtt is mind inkább előtérbe lép a mindenről való gondviselésnek gondolata, mely még az állatokra, azokkal való kiméletes bánásmódra is kiterjed, mely még a rosszban is a jót keresi és megtalálja (108. p.).

Ily erkölcsi magaslatról nézve a vallást, „az Isten-dicsőités, az ima, a templomba járás csak arra való, hogy az embernek javulásához új erőt, új bátorságot adjanak, vagy pedig arra való, hogy a kötelesség képzetétől éltetőleg áthatott szív mind ebben megnyilatkozzék. E cselekvények jó cselekedetekre előkészitenek, de maguk még nem jó cselekedetek. A legfőbb lénynek tetszését csakis úgy nyerhetjük el, ha jobbakká válunk“ (105. p.).

Ha ily általános emberi, erkölcsi alapról nézzük a vallást

s ismertetjük a gyermekkel is a vallást: úgy a különböző vallások vallási gyakorlataiban még a gyermek is meglátja az egy vallást (109. p.).

Ily értelemben van a vallásnak is az erkölcsi jellem megalakulására nevelő és pedig nagyon fontos nevelő ereje.

Az erkölcsi jellem megalakultával a nevelői munkásság be van fejezve. Az intelligibilis -én átveszi magában a növendékben az empiriai énben az önnevelés nagy és soha be nem fejezhető munkáját.

Ha a mondottakra visszatekintünk, belátjuk azt, hogy Kant ezt a IV. helyen közölt beosztást tekinti véglegesnek. Míg az első három beosztás szerinti anyagot 30 pontban, 13 lapon végzi, addig ezen utolsó beosztás szerinti anyag 83 (31—113) pontot, 40 oldalt foglal le. Rink valószinűleg az előző évek anyagából nyert jegyzeteket is kegyeletesen közölte, úgy, hogy így kaptuk a három első beosztást. Kizártnak tartom, hogy oly egyén, mint Kant, ugyanazon évben akárcsak bevezetőileg is említve meg ezeket a különböző beosztásokat, különösen midőn ezek után egy annyira, minden izében tagolt és oly tudatosan keresztül vitt felosztás szerint, tartotta előadásait.

A közölt egyes beosztásoknál utaltam a tulajdonképeni Kantra való fokozatos következetes felemelkedésre.

Most csak összefoglalólag kivánok utalni arra a szép egyezésre, a mely ezen utolsó elmélet és Kant alapvető munkái közt létezik. A két rész megfelel az ember kettős lényegének: érzéki és észlényegének. Egészen helyesen nevezi Kant az első részt *physikai*-nak, jóllehet e rész alatt kiválóan a kedély, a lélek képzéséről szól (47—90. p.) és pedig azért, mivel a feltételezetteknek okszerű kutatásával a physika tudománya foglalkozik s mivel Kant a physikai rész alatt az ember lelkének művelését, képzését is tisztán empiriai, tehát feltételes, más által való meghatározott voltában kutatja.

A másik részt pedig alapvető munkáinak szellemében gyakorlatinak nevezi és pedig azért, mivel a gyakorlati ész a szabadságban leli czélpontját, úgy, hogy gyakorlatinak Kant mindazt nevezi, a mi a szabadsággal vonatkoztatásban áll. Az első rész tehát az embert feltétes, okok által meghatározott empiriai voltában kivánja nevelni, míg a másiknak czélja a szabad, feltétlen értékű embernek, az intelligibilis énnek nevelése.

E második résznek alrészei meglepnek, a mennyiben ott scholastikus-mechanikus, azután pragmatikus és végre moralis képzésről van szó: — tehát a két első alrészben oly képzésről, a mely a szabadsággal éppen ellenkezik. A szempont azonban, a mely alatt Kant ezen képzést nézi, a valóban paedagogiailag alkalmazott moralizálás szempontja. Egész határozottan állítja, hogy a scholastikus-mechanikus képzés megelőzi a pragmatikus képzést; s azt is állítja, hogy a moralis képzés, mint befejező, az utolsó, a legmagasabb fokozat; de másrészt azt is, hogy ezen moralis képzés nemcsak az utolsó, hanem már az első fokozaton is érvényesül. Csak a moralis képzés kölcsönöz positiv erőket, a melyekkel a kezdettől fogva jelentkező téves rugók ellen nemcsak pillanatnyi, hanem valóságos sikerrel is küzdhetünk. A kérdés már most az, hogy a mechanikus-scholastikus és másrészt a pragmatikus képzés fokozatán mikép érvényesülhet a moralizálás.

Hogy valaki szabad lény lehessen, a ki az ész törvénye szerint, az ész természete alapján cselekszik: ehhez szükséges, hogy egyéniségének és másrészt a létező észtörvénynek tudatára ébredjen. Ki egyéni értékének tudatára emelkedett s ki azonkívül tudja a tapasztalat alapján azt, hogy egy sajátos létezési formákkal bíró szervezetnek sajátos szerve: csak az mondhatja tudatosan, hogy ő azt az észtörvényt, mely minden emberben s így tehát ő benne is megszólal, szabadon teszi. A szabadakarás ezen positiv feltételeit kivánja a scholastikus-mechanikus és a pragmatikus képzés adni. Az első a növendéket az informator útján szerzett képzettség és ügyességek alapján saját értékének tudatára vezeti, úgy, hogy az illető tudja már most azt, hogy sajátos énnel, *sajátos lélekkel* bir; míg a másik a növendéket betaglalja a társadalom szervezetébe, úgy, hogy okosan alkalmazkodik ő e szervezethez, de másrészt az egész szervezetet saját egyénisége érdekében is felhasználja. Az egyéni ész ez által társadalmi észszé vált s nemcsak magában, hanem a társadalom útján mint társadalmi lény, *mint socialis én* is értékessé vált. Absolut, feltétlen értékűvé azonban a növendék csak akkor lesz, ha nem az ügyességek mennyisége, sem pedig a társadalomhoz való viszonya adja meg neki az értéket, hanem az, a mi igazán emberi s mi minden relatio fölött áll: az egyazonos feltétlenül kötelező észtermészet, mely az embert épp

úgy magában, mint a társadalomban való állapotában és cselekvésében határozza meg. A három alrészben tehát fokozatos haladást látunk a szabadság felé és pedig a thesis, antithesis és synthesis alakjában. *Eszmék* hatása alatt áll ezen fejlődés és pedig úgy, hogy az első fokozaton a psychologiai, a másodikon a kosmologiai, a harmadikon a theologiai eszme a határozó.

S a mint a tiszta ész kritikájának III. részével hozhatjuk kapcsolatba a gyakorlati képzést: úgy e három fokozatot a gyakorlati ész kritikájának a positiv erkölcsi fejlődésre vonatkozó három fokozatával állíthatjuk analogiába. Érzékiség, értelmiség és ész; kellemes—hasznos, elismertetés—dicsőség, jóság: önkény, legalitas, szabadság azon hármas fokozatok, a melyeket az erkölcsi fejlődés áthalad. A míg az ember csak magában, mint sajátos egyes, bír értékkel, addig a világot csakis eszköznek tekinti, csakis a kellemes és haszon szempontjából értékesíti s cselekvésének alakja éppen ezen érzéki, véletlen rugók miatt *önkényszerü*. Ha ellenben a társadalomba betaglalódik, a társadalom szelleme törvényként szabja meg akarását, cselekvését, a melyet értelmesen, okosan, saját érdekében, elismertetése, dicsősége érdekében végez. Végzi tehát azt, a mit a társadalom szelleme törvényként kiván, de önző érzülettel. A *legalitas* jellemzi ezen akarást és cselekvést. Még csak akkor, ha felemelkedik az ember az ész álláspontjára, ha éppen ezért nem nézi, sem a kellemest, a hasznost, sem pedig az elismertetést és dicsőséget, hanem egyes egyedül az ész törvényét, mint magában véve jót s azután e jó hódoló érzülettel akarja és cselekszi: csak akkor *szabad*. A nevelés is ezzel elérte czélját s igy fölöslegessé vált.

A gyakorlati kérdés alrészei tehát szintén teljesen egyeznek azon alapgondolatokkal, a melyeket Kant alapvető müveiben kifejtett. Nem vallhatjuk magunkénak ezért is azok nézetét, kik Kant nevelési nézeteit és azoknak elméletbe való feldolgozásait, mint fundamentalis müveivel egybe nem függőket, ezekkel szembesítik.

Azt azonban elismerjük, hogy Kant nevelési elméletére és annak kidolgozására valami nagy súlyt nem fektetett. S ez természetes is. A ki ugyanis egy teljesen ingatag, meg nem bízható talajon egy meg nem mozdítható, nyugodtan álló alapnak fundálását tervezi, ki egyenesen hivatását abban látta, hogy úgy

mint Sokrates, a véleményszerűség szétfolyó fövénye helyébe a teljesen körülhatározott tudásnak szikláját állítsa: arra nézve másodlagos, sőt mellékes feladat e sziklára való építés. Az alapvetés a lényeges, ám építsenek mások — ha tudományos jellegü, állandó épületet kivánnak létesiteni — ezen alapra.

Ha Kant ezen építést oly fontosnak tartotta volna: úgy bizonyára ő maga adta volna ki nevelési elméletét is.

Azt is készségesen elismerjük, hogy a Kantnak Rink által kiadott neveléstanában előforduló egyes felosztások architektonikus hibákat mutatnak, a mi nem volt elkerülhető egy oly kiadásnál, a mely különböző évekből származó jegyzeteket is közölt s nevezetesen olyanokat, a melyek Kantnak fundamentalis müvei alkotása előtti időből származtak. Kant gondolkozása is fejlődött, elmélete is lassanként alakult ki. Még kevésbbé fogunk e fölött csodálkozni, ha tudjuk azt, hogy Kant neveléstani elméleteit nem saját lelke indításából adta elő, hanem azért, mivel iskolaügyi hatóságának rendeletéből ily paedagogiai előadások tartására nézve ő volt a soros tanár; s ha végre tudjuk azt, hogy Bock tankönyvének alapvetésével tartotta az első alkalommal paedagogiai előadásait s így a még nem kész Kant másnak, a létező gyakorlatnak hatása alá került.

Végre pedig constatálhatjuk azt is, hogy Kantnak a nevelés elméletére vonatkozó müve a paedagogiai irodalomra mélyebb hatást nem gyakorolt. Megemlítik Kant müvét, közlik felosztását úgy a hogy; megemlítik azt is, hogy Rousseau Emiljének olvasása mennyire elragadta őt: de művének közelebbi tárgyalásával, az előző paedagogusokhoz való viszonyának felderítésével és Kant művének az utókorra gyakorolt hatásának kimutatásával nem igen találkozunk. De ha művének mi sem tulajdonitunk valami korszakalkotó jelentőséget a neveléstudomány történetében: mégis Kant maga a legnagyobb paedagogusok egyike volt. Ő vitte be az utilitarismusnak hódoló kora köztudatába a kategorikus imperativust.

Ezen imperativus volt a vallási elmélyedés mellett az a nagy hatalom, mely azt a megoszlott, a francziától megalázott nemzetet tespedéséből felrázta, halált megvető küzdelemre vitte s szolgaságából felszabadítá; de azon még sokkal nehezebb feladat teljesítésére is képesité, a mely a mindennapi kötelességnek végzésében, a legcsekélyebbre kiterjeszkedő hüségben a legszen-

tebbet. a feltétlenül kötelezőt, látja. A kategorikus imperativus állami életünknek hátgerincze; e nélkül a mi államunk külföldi hatalmak bábja. Államunk is csak akkor lesz igazán önálló, igazán szabad, ha polgárai észtermészetük alapján hódolattal — de tegyük hozzá örömmel és kedvvel is — teljesitik sajátos kötelességeiket, ha e kötelesség teljesítésénél nem a hasznot, nem az elismertetést keresik, nem néznek esdve-vágyva felfelé, sem megvetőleg lefelé, sem puhatolva jobbra-balra, hanem nézik az észtermészetükből kiemelkedő kötelességet teljes majestásában, ebben lelik fel a jót, ezt akarják, ezt cselekszik és pedig azért, mivel jó. Az ily ember szabad: az ily polgárok állama is szabad. Tanuljunk Kanttól, erősödjünk meg az ő szellemének erejében!

Dr. Schneller István.

A RENAISSANCEKORI MŰVÉSZET, MINT KORSZELLEM KIFEJEZŐJE OLASZORSZÁGBAN, NÉMI TEKINTETTEL MÁTYÁS KIRÁLYRA.

(Nyolczadik közlemény.)

VII.

A kortársai által Vitruvius-szal összehasonlított vicenzai Palladio (1508—1580.) a római romok világában olyan tájékozottságot mutat, mint a XVI. századnak egy művésze sem. A vicenzai basilicán[1] alkalmazott — alul dór, az emeleten jón — oszlopok emlékeztetnek az ókori római Marcellus-színháznak hasonló elrendezésű féloszlopaira; csakhogy ezek vidámabbak; a Theatro Olimpicójában pedig a római színházat újította meg, mégis antiquarius hajlamai daczára kritikus értelme nem homályosította el phantáziájának erejét s alkotásai a jó renaissance talaján állanak, mely lényegileg az egyszerű — a XVI. század nagyobb problemákat kereső szellemét oly jellemző — nagy arányok által iparkodott hatni. A monumentális hatásra annyira törekszik, hogy pl. a térfelosztásban a kényelmességet is ennek alárendeli. Ebből magyarázhatni meg alapnézeteit, a melyek szerint a fassadnak egységét nem kell megszakítani sok ilyenekül hangsúlyozott emelet által, a horizontális párkányzatnak jelentősége mérséklendő és a fősúly gyakran a két emeleten végig húzódó oszlopokra vagy pilaszterekre fektetendő. S míg előtte a templomok fassadjain is egymás felett több oszlop- és pilasztersor emelkedett s főleg a középső rész több horizontális nyugvóhelyet tüntetett fel, ő már itt is azt az elvet érvényesítette, hogy

[1] Springer i. m. 186. á.

minden közbe eső horizontális tag mellőzésével egyetlen egy és pedig súlyosabb oszloprend hordja az ormot.

Ily monumentalis hatásra való törekvését nemcsak templomépítményei, melyekkel főleg Velenczét diszitette (pl. S. Giorgio Maggiore, S. Francesco della Vigna, il Redentore), hanem palotái és villái is Vicenzában és Vicenza mellett (pl. Rotonda), úgy, hogy az ember — Springer szavai szerint — néha azt hinné, hogy ő félisteneket képzelt ezek lakóinak.[1] Stiljének egyszerü és nyugodt nagysága méltó volt arra, hegy a művészek a XVII. és XVIII. században az építészet üres pompájától és összebonyolódó formai túltengésétől kifáradva, benne egy erősítő gyógyeszköz után nézzenek. Mely körülmény még inkább meggyőzhet minket arról, hogy a teremtő erő megérdemelte, hogy neki szabad kéz engedtessék a művészet meghódított birodalmában.

Ha a tudás nagysága s a szellem uralma a specialisabb egyéni felfogást tette kivánatossá, akkor a nagyobb társadalmi eszmék megismerése a fontosabb érdekek kielégitését s térfoglalását tette szükségessé, a személyi és általánosabb erkölcsök összeegyeztetési kisérlete a vallás összegező hatalmát tette óhajtottá. Ez volt az oka a qualitativ értékü nagy változásoknak, melyeken Itáliának át kellett esnie.

Miután korábban az összes érdekek városról városra, tartományról tartományra terjedve keskeny határok között kisebb térre szorultak, Itália (a cinquecentóban) már annyira bevonatik a nagy európai bonyodalmakba, hogy idegen hatalmak (Franczia és Spanyolország) megvethették lábukat az olasz földön. A városi respublikákban a müveltség lassankint elsenyvedt. Savonarola a lelkeket könnyelmüségből felrázta, komolyakká tette s azon rövid idö alatt, míg tartalma a lelkek felett tartott, fogékonyabbakká lettek a müvészek is a pathetikus scénák, a fájdalmasabb érzelmek (pl. Krisztus megsiratása, Pieta, Sirbatétel stb) visszaadására.

A hit, az elmélet és a müvészi gyakorlat hármas csoportja váltakozásával s ellentétével az új felfogásoknak és hely-

[1] I. Die Renaissance in Italien. Eine Sammlung der wertvollsten erhaltenen Monumente in chronologischer Folge geordnet, herausgeg. von Alexander Schutz. Hamburg 1896.

zeteknek olyan rhythmusát szüli, mint — hogy mélyebb értelmű hasonlattal éljek — Albertinellinek Szent Háromsága, melyen Krisztus lábai és feje a keresztfán ellenkező irányban foglalnak helyet, az egyenes és symmetrikus irányt a Krisztus keresztje mögött kiemelkedve, felülálló Atyaisten és a felfeszítettnek feje fölött lebegő Szentlélek mutatja.[1] Az élet fokozódó alakulásaiban is az egymással érintkező törekvések egyenes irányát nagyobb méretekben az eszmék terjedésének megnyujtása rajzolja meg. Az üldözéseket szenvedett hatalmaskodó Mediciek pápák és herczegek lettek.

Midőn ekként lassankint a XV. század végével az egész itáliai nép minden viszonyában és vonatkozásában messzeható változásokat tapasztalt, a pápák, bár semmiféle örökösödési jogért nem harczoltak, hagyományozott hatalmukra: a hit feletti általános uralomra törekedve dinasztikus politikát üztek.

Erre még inkább ösztönözhette őket az a körülmény, melynél fogva e korban az ismeretek bőségéből vett czélzatos iránytanoknak az egyházi hagyományoktól való hirtelen separatizálódhatása a világtörténet sokféle jelentésü tanubizonyságának felhozásával a pápaság világi főségének igényeit is sértette. Dante,[2] bár a római népnek isteni gondviselésszerű rendeltetését kiemeli, az isteni akarat jeleit a világi személyekben keresi. Azért az a zárkózottabb egyházi önelégültség, melynek külső manifesztálását Fra Angeliconak[3] Mária megkoronázását ábrázoló képén az ornatusban felléptetett egyházi férfiakon látjuk, mindegyre gyengülni kezd s a Zsigmond császárt megkoronázó hatalmas IV. Jenő Condulmer (1431—1447.) pápa megkezdi azon — a világi dicsőségért is vetélkedő — egyházfejedelmek hosszú sorát, kik — mint az ókori aegyptomi és phoeniciai fejedelmek még életükben — maguknak pompás síremlékek felállíttatásával halhatatlanságot akartak biztosítani. (A régibb toscana-római stilben készült márvány sarkophagon Jenőnek fekvő alakja felett a Szűzanya és oldalán egy-egy angyal van domborművileg ábrázolva.)[4] S később valamint a mesterét felülmuló Leonardo képes az erő és gyöngédség kifejezésére, úgy tudják a pápák

[1] L. Wölfflin i. m. 143. l.
[2] L. Paradicsom VI, én. l. Janet i. m. I. 548. 549. l.
[3] L. Seemann. i. m. III. 59. 1.
[4] L. Gregorovius i. m. 70—73. l.

is növekvő ügyességgel a politikában a hatalmat gyakorolni s a művészet pártolásában finomabb érzéket tanusítani. Ily politikai és művészeti körülmények, miután az örökváros a tekintetet a jelenből a multra irányította s maga a római élet is hathatós befolyást gyakorolt a művészek phantáziájára, feladataira és ezeknek megfelelő formákra, nemcsak a nézetek összegét megszaporították, hanem a látókört annyira kitágították, hogy a köznapi élet jelenségei iránti érdeklődés lassankénti tünedezésével az antik római művészet — korábban csak a felrészelt épületrészekkel megelégedett — alkotásai most nagy egészszé tömörültek össze, s a növekvő buzgalommal végzett ásatások a figyelmet a monumentalis skulptura alakjaira fordították és utánzásra csábították a művészeket, kiknek lelkét egyedül a nagy és a hatalmas ragadja meg s összes műveiket — a régi istenek és hősök ábrázolása folytán is — idealis ragyogás veszi körül. A művészetben a vallásosabb sejtelemtől ihlettebb gondolatok keresnek kifejezést. Medici Leo pápa egyházibb tanok hirdetésére inspirálja a művészeket. S Rómában Raffaelről és Michelangeloról inkább elmondhatni, a mit Ruskin [1] mond, hogy nem a tudománynak, hanem első sorban a vallástól eredő ihlettségnek köszönik műveik létrejöttét. Mondhatni, hogy úgy a megszaporodott, mint rövid idő alatt végbement változások még sohasem tették annyira próbára a politikus, a tudós s a művész tehetségét, vajjon a monumentalis művekre kinálkozó számos elem felett képes-e uralkodni, mint most s tudja-e ezeket úgy systematizálni, mint Aristoteles, a görögök legnagyobb rendszerező tehetsége, kinek művei a XV. századtól kezdve rendkivül elterjedtek s birásuk szerfelett megszaporodott.

Egy Raffael, egy Michelangelo több kornak történetét (különösen amaz, pl. Athéni iskola, Parnassus, Disputa) visszaadó művészetükkel a régóta létezett eszmék olyan philosophiájával s rendszerezésével foglalkozik, a minőt Dante a Divina Comoediájában már régebben megvalósított. Terjedelmesebb alkotásaik azon jellemző sajátsága, hogy ezekben az Istent is ábrázolják, arra figyelmeztet bennünket, hogy eszméik lánczát nemcsak összefoglalására, hanem

[1] Ruskin: i. m. III. 69. l. V. ö. Raffáel vallásos érzületére nézve W. Koopmann: Raffaels Handzeichnungen in der Auffassung Marburg 1897. 199—227. l.

áttekinthetésre is magas végponthoz szeretik erösíteni. Viszont a technikai ügyességek megszaporodott eszközei folytán is lehetővé vált világosságra való törekvés egy-egy eszmének a — sok epizóddal biró eposzi költemény történeti gazdagságához hasonlóan — több oldalú kitüntetésére több esemény keretében vállalkozott. Raffael így fejezett ki a stanzákban az egyházra nézve egy-egy eszmét és pedig több-több képen.

Kétségkívül áll az, hogy az általánosabb fogalmak ezen részekre való feloszlódás következtében jóformán elveszteni látszottak közvetlen rendeltetésüket és hatalmukat és — mint az e kori társadalmi összeütközések, az állami szétszakadozottság s a szabad felfogások által hajtott akaratok ellentéteskedései mutatják — gyakran a rész- s egyéni igazságok tusakodásában elvérzettek, annál könnyebben, mivel e kornak Dantéhez hasonló szigorú moralistája nem volt. Raffael ily fejtvényes tendencziával s nagy eszmebőségével még legtökéletesebben oldotta meg a korszellem sajátszerű hajlékonyságát követő erkölcsi igazságok kifejezését, megegyezve a saját elvével, hogy „a művész feladata nem az, hogy olyanokul tüntesse fel a dolgokat, a minőkké a természet alkotta, de minőkké alkotná őket.[1] Innét van, hogy az idejüket mult és kevésbbé fontos görög mythologiai tárgyakat a tágasabb eszmék emeltyűjével emeli ki a mult világából. Az ő Galateája, Ámor triumphusa s Psyche története a villa Farnesinában[2] a görög genius alkotásait mutatják, azonban iskolázva s kiegészítve az ildomosabb és — mint pl. Michelangelo Apollója[3] mutatja — komolyabb keresztény szelidség szellemében.[4]

E kor művészei olykor beismerték, hogy a művészi hatás azon egysége és mélysége, melyet — úgy, mint e kori irodalomban is elég sürün emlegetett tartalmas fogalmaknak sokat mondó beültetését — az ábrázolt személyek jelentős kifejezésében iparkodtak megoldani, a figyelem egységét, illetőleg a gondolat, a fogalom összetartását gátoló sok személy ábrázolása következtében nem mindig érhető el annyira, hogy az egyszersmind egyöntetű is legyen, azért az eszmék összetömöritésére s kon-

[1] V. ö. Ruskin i. m. I. 407. s köv. l.
[2] L. Springer i. m. 244. és 255.
[3] Wölfflin i. m. 49.
[4] V. ö. Budapesti Szemle 1889. 355. 356.

centrálására — némileg egyes hasonnemü görög szobrászati alkotásokra emlékeztetöen [1] erényeket ábrázoló alakokat is festettek,[2] melyek a hozzájuk csatlakozó további ábrázolásokra nézve a philosophiai természetü s kiszámított müvészi gondolatáramlat valóságos villanytelepeinek tünnek fel. Ha azonban tekintjük Raffaelt, azt látjuk, hogy ő — az áttekinthetőbb kisebb egészekhez s egységekhez óhajtván közeledni — nem a legabstraktabb erényeket festette azon képekhez, a melyekhez a stanzai képek tartoznak, hanem már a konkretebb állami élethez közelebb állókat: a theologiát, költészetet, philosophiát és iurisprudentiát.[3]

Ebből a meghatározó és specializáló tendenciából kell származtatnunk Raffael igen tanulságos eljárását, a melylyel ő a képek hátterét jellemzőbb csoportosítás s a gondolatok arányos árnyékolása végett nagy szabatossággal felosztani törekedett. Raffael nagy freskói (pl. Disputa és Athéni iskola) egy középvonaltól jobbra és balra egynemüen rendezkednek el, a mennyiben egyszersmind mint egésznek horizontális fejlődését egy vagy több magassági helyzetben mutatják, aztán ismét egyes piramis csoportokra oszlanak szét, a melyek újra kicsinyekre

[1] L. Hampel József: Az antik szobrászat története. 1900. 155. 185. l. s Csengeri és Pasteiner: Görög földön 66. l.

[2] Andrea del Sartotól négy allegorikus alak való a Scalzikban köztük Charitas és A. Sansovinóéra támaszkodó Justitia. Wölfflin i. m. 156. 157. l. — Giampietrino majdnem meztelen félalakban ábrázolta az Abundantiát, leonardói vonások utánzásával, Wölfflin i. m. 40. l. — Michelangelo II. Gyula siremlékére a többféle foglalkozást kifejező allegorikus alakokon kivül tervezte még az Okosság alakját. Egy fiú az Igazság ölébe simul, a mely — mint hatalmas nőalak — ülve tükröt tart és a Hazugságot, mely álarczban közeledik feléje, visszautasítja. Tollrajza a firenzei Uffiziákban van. L. még Bronzino allegoriáját, Wölfflin i. m. 178. l. — Raffael is festett erényeket ábrázoló alakokat. Ő festette az Atalanta által a perugiai S. Francesco templom számára rendelt „Krisztus siratása" cz. képhez az oltár lépcsőjén a három keresztény erényt: Hitet, Reményt és Szeretet és pedig női félalakokban. A Stanza della Segnaturában az ívmezőben az ablak fölött tőle valók az Erősség, a Bölcseség és Mértékletesség, mint — a jobb kezében karddal, a balkezében mérleggel ábrázolt — Igazságosságtól elválaszthatatlan erények, mindegyik nemes asszony alakjában, kik körül ismét geniusok játszanak. Az erények müvészi ábrázolására nézve v. ö. Dr. H. Thoden Van Velzen i. m. 80. l.

[3] Knackfuss, Raffael 4. l.

s kisebbekre oszlanak, míg végre az egyes alakok is a piramis körrajzát követik.[1]

A művészeknek erre — az igazságok szembetünöbb kiéreztetésére is — való utaltságából olyan következmények folytak, a milyenek Perikles korában a görög philosophálás — mint ismeretrendezés — virágzásakor Sokrates tanításaiban észlelhetök, ki az „ismerd meg tenmagadat" eszméjével a történeti ember lelkének lényegét számos példa fejtegetésével kutatja, a mit a görög művészet csak megsejteni mert, mégis a nemzeti intézményekkel assimilált faji jellegnek határozottsága miatt jobban, mint a renaissance, mely ezen feltételek hiján a különváltabban szemlélődő, azért önmagára utaltabb individualismusnak kora volt. Azért az egyén inkább önmagából, saját tartalmából, mint a közélet alakító erejéből nő ki s inkább magát akarja a külső viszonyokkal éreztetni, mint megfordítva.[2]

Innét ered a többféle helyzetnek s iránynak igénybevevése s az egyéni szellem kiáradása a kép összhangulatára.

Míg a XIV. század s a quattrocento a szellemnek s gondolatnak, a tömörebb érzelmeknek, itt-ott érzékenységnek központosított erejét szerette mutatni kevesebb személyben, összevontabb cselekményekben, a cinquecento a gondolatoknak kiáradó s mégis uralkodó erejét több személyben és tágasabb cselekményben. (V. ö. Giotto Masaccio festményeit Raffael festményeivel.) Ennek következtében a quattrocento művészetében azok a mélyebb és nyomósabb indulatok (pl. Masolino, Masaccio, Filippo Lippinek,[3] továbbá Mantegna: Mária és Szent Sebestyén képein) nyernek kifejezést, a cinquecento művészetében a több személyt eltöltő gondolatok nagyobb dimenziója egyöntetűbb szétsugárzása (pl. Szent Péter templom, Michelangelo szobormüvei, Raffael Madonnái) nyer megvalósulást. A quattrocentóban inkább ethikai érzelmek nyervén kifejezést,[4] természetes, hogy az ember alázatosabbnak, mintegy jelentéktelenebbnek van feltüntetve (pl. Signorelli képén az átkozottak büntetése,[5]) a cinquecentóban

[1] L. Hermann Riegel i. m. 120—123. l.

[2] A művészeti termékek méltatására szolgáló szempontokra (történeti érzékre) nézve l. Riegel i. m. 387. l.

[3] L. Springer i. m. 95. stb. l.

[4] L. Springer i. m. 192. l.

[5] Springer i. m. 139. á.

már erőteljesebbnek (pl. Michelangelo Utolsó ítéletén) van ábrázolva. A XIV. és XV. században a technikai ügyesség bizonyos mérvű korlátoltsága következtében is az alakok ismétlődése [1] vagy legalább is a motivumok többszöri alkalmazása az érzelmek kitágulását, mélységét s erejét mutatta, mely két utóbbi következtében az első sokszor elmaradt, a mennyiben a személyek önnön érzelmeikbe merülten a környezettől úgy szólván elszakadnak. Az első pontból természetszerűen folyik, hogy a quattrocento építészete is ezen oknál fogva a velenczei is (különösen pl. a doge-palota építése), ezért a kevés motivumot sokszor alkalmazza. A doge-palotán a sok pillér, az egyformább ablakok alkalmazása, ezt mutatja. Az építészet motivumai is demokratikus hivatást teljesítenek.

Nem sokára, a mint a szép álom gyorsan szétfoszlott, hogy az antik élet tartalma is zsinórmértékül szolgáljon a jelennek, azonképen a művészet is lassankint felszabadult a népies elemektől. S ha a régi gondolatok az ábrázolásoknak megszokott tárgyai erőben maradtak is, a bevégzettnek tartott antik műveltség ideális formáiba öltöztek. A mennyiben pedig az antik vonások befolyása alatt keletkezett művészeti módnak megértése a választékosabb műveltségű körökre korlátozódott, nem csoda, ha az a népies művészettel szemben egy udvari művészetnek jellemét vette fel s ha — az inkább általános vallási viszonyokban gyökerezett, mint nemzeti jelentéssel bírt pápasághoz fordulván — rövid virágzása alatt (1471—1527.) a népies alaptól távolabb álló szellemi és erkölcsi feladatok hirdetésére lett hivatva. A XVI. században már az érzelmek egyszerűségének helyét az ész uralkodása, a hittel szövetkezett szellem hatalma veszi át a szerepet, mely a mellett, hogy kiáradva összeszövi az alakok viszonyát, egyszersmind parancsol is, pl. a raffaeli s michelangelói képeken vagy pl. a XVI. századbeli építészeten, a hol már (pl. a Raffael tervezte palotán [2]) egyes, a többi közül kiemelkedő motivumok (pl. ablakok) láthatók.

Csakis az érzelmektől felszabadultabb ész gondolatai nyerhettek annyiféle árnyalati kifejezést, mint azt a Madonnákon látjuk, a hol az érzelem és a gondolat körülbelül az egyensúlyt

[1] V. ö. Florenz von Adolf Philippi, 73. l.
[2] Springer i. m. 166. á.

keresi s mindkettő egymást folytonos hullámzásban tartja. Igen természetes, hogy a quattrocento művészetében az egyensúly már magában a műben alapszik, a művészi igazságszolgáltatásnak, úgy szólván cselekvényes befejeződésnek már magán a művön kell megtestesülnie, kifejeződnie (pl. Ghibertinél: Izsák feláldozásában), a cinquecento művészetében pedig az egyensúlyt, az igazságszolgáltatást csak a néző állapítja meg képzeletében még pedig elméletileg, mert hiszen pl. a gyakorlati hit azon követelményének, hogy pl. az Istenben annyi erkölcsi fogalom (l. Brandolinust) legyen megtestesülve, a mennyi az ő tökéletességének fogalmához tartozik, nem lehet eleget tenni, a mennyiben a cinquecento művészete (Michelangelo és Raffael) ezen tulajdonságokból egyet-egyet úgyis oly szembetünően kidomborított, hogy a többit majdnem egészen eltakarta. Michelangelonak különösen a napot teremtő Istene inkább a szellemi és alkotó fenségnek vagyis inkább a szellemi, mint erkölcsi erényeknek kifejezője, olyan hatalommal,[1] melylyel — mint Péter püspök Brandolinusnál[2] Mátyásnak fejtegeti — a legczéltudatosabban megteremthette az eget, a földet, a csillagokat stb., az embert, a kibe magához hasonló lelket lehelt. S erről ugyane püspök azt mondja (u. o. 41. l.): „Nos multo sapientius multoque verius vel nullam esse materiam animae vel uni, qui fecit, deo notam esse dicimus. Eius porro vires et quasi potestates et multae et admirabiles sunt, ita ut eius praestantiam divinamque naturam nobis facile aperteque ostendant". Raffael Istene a Dispután tekintélyével szintén inkább a személyek szelleméhez s gondolataihoz, mint szivéhez szól; róla Brandolinus-szal[3] el lehet mondani: „azon czélból, hogy kiváló műveiben mint legjelesebb művész gyönyörködjék, elhatározta, hogy társának és ezen javak részesének magához hasonló embert teremt, a kit (u. o. 42. l.) esze (ratio) az égbe emel, az istenség részesévé tesz és az Istenhez . . . legközelebb hoz . . ."

[1] L. Wölfflin i. m. 56—58. lap.
[2] Irod. tört. eml. II. 34—43. l.
[3] Irod. tört. eml. II. 34. l. v. ö. a csillagok isteni teremtésének ábrázolását Raffaeltől, illetőleg a velenczei Luigi da Pace-től a S. Maria del popolo (Chigi-féle) kápolnájában. A kupola közepén látjuk a teremtőt, ki az angyaloktól körülvéve a világmindenségben lebeg és hatalmasan felemelt karjával létrehozza a csillagokat. (Knackfuss 95. l.)

Raffael Istenében mégis könnyebben feltalálhatók a jóság, a kegyesség, a boldogság erényei, mint pl. Michelangelóéban s igy amaz ezénél közelebb áll pl. Luca Signorellinek[1] Madonnáján legfelül látható, jóságot mutató Istenéhez, a kinek festője mégis bebizonyitotta azt is, hogy a nagyrészt szellemi és erkölcsi tájékozatlanságba tévedt quattrocento müvészete talán ezért sem ábrázolhatta az uralkodó, a hatalmas Istent, mivel ennek szellemi erényeit kitüntetni ethikai elfogultságánál fogva sem lett volna képes.

A cinquecento müvészeti tárgyainak tartalmi telitettségéből megmagyarázhatni azt, hogy szinte önmagukban rejtik a további következmények várásának okát, a melynél fogva egy tárgy, egy személy a helyzetek hosszabb egymásutánjában ábrázoltatik. Igy festik meg a müvészek Máriát, az angyaltól üdvözöltet, a boldog anyát gyermekével, a fia holt tetemén kétségbeesőt, az égbeszálló istenasszonyt és a fönséges mennyei királynőt.

A XVI. század müvészetéhez közel álló Mantegna megfesti a napkeleti bölcseket, a bemutatást a templomban és Krisztus mennybemenetelét. A müvészek egy erős drámai cselekményt akarnak elénk tárni, melyet egy közös szellem kormányoz: a gondolati felsőbbségnek győzelmi szelleme. E szellem volt az, mely a multból vett tárgyakkal nemcsak megtestesülést, hanem lelkesitő hatalmat igényelt magának a korszellemre való vonatkoztatással, pl. a raffaeli: Szent Péter megszabadulása a börtönből (a második stanzában, Giovanni de' Medicinek a fogságból való kiszabadulására vonatkozva) vagy „Csata Ostia mellett" (a stanza del Incendióban, IV. Leó győzelmét ábrázolva 849-ben a szaracenek felett) oly időben, mikor Itáliát a törökök háborgatták. Igy a többi kép is a stanza del Incendióban.

Raffael kartonjainak tárgya volt: az egyház alapitása és az apostoli időnek oly eseményei, melyek az isteni oltalmat és az isteni hatalmat mutatják. Ilyenek a csodálatos halászat, a kulcsok átadása Péter és János által, Ananias megbüntetése, a varázsló Elymas megvakitása, a lystrai áldozat szenvedélyes jelenetével és Pál prédikációja Athénben,[2] a mely ábrázoláson csak az apostol mutat hevesebb mozdulatot, a hallgatók már mindnyájan a beszéd hatása alatt állanak, annak visszhangját

[1] Pasteiner i. m. 294. á.
[2] Springer i. m. 251. á.

mutatják. A hallgatók naiv hitükkel, vizsgálódásukkal habozásukkal, megfontolásukkal, vitatkozásukkal, a hangulatoknak egész létráját tüntetik fel.[1]

Úgy a quattrocentói erkölcsi, mint a cinquecentói szellemi szépség nagyságában annál inkább nyer, minél magasabb hivatású és fontosabb feladatú személyek lelkének letükröztetésére szolgál, még pedig a XV. században a hitnek és hagyományoknak hü követése, tehát vallásos kenetesség, az akadályok előtt való türelmes meghódolás (pl. Szent Sebestyén, a ki a XVI. században bizonyára önérzetesebben daczol a kinokkal) a XVI. században már kitüzött feladatok, a nehézségekkel szemben érzett erős dacz, az azokkal való megküzdés (Michelangelo: Utolsó itélete) amott elfogadatott, itt saját egyéni belátással megállapitott és felállitott elv alapján.

Úgy a quattrocento, mint cinquecento tehát az élet köznapi szinvonalán jóval felül álló, magasabb eszmekörben mozogván, tartalmában azt a transcendentálisabb anyagot hordozza, mely a magasabb erkölcsi s szellemi erényeknek a prózaibb élettel való assimiláltatási szüksége következtében az egész kor társadalmának nyugtalanságát s ekkép szüntelen formálódását szülte. A képek élénk szinei, az érzékek megragadására való számitás, egyes élő személyeknek ábrázolása a folytonos eszmékért erőszakosan küzdő közélet és a festő eljárása közti analógiát egészen természetessé teszi. Nekem legalább kétségkivülinek látszik az, hogy a rendkivüli élethüségre és szingazdagságra való törekvés az eszméknek, ezek esetleg eltérő járulékaival együtt az egyes alakokban oly atomizálódását szülték, hogy e miatt mindkét században a szobrászati, de különösen a festészeti alkotásokon a személyekben valami szüntelen érzelmi s gondolati eltéréseket tapasztalunk (V. ö. Rustici pharizeusát és lévitáját), mintegy annak sejtetésével, hogy ha ezen alakok egymással szembe jönnének, okvetlen ellenségeskednének. Talán nem csalódom, hogy a szobrászat és főleg a festészet eme ellentétek nagyobb dimensiójú arányos felosztására az egyes alkotásokban mintegy két főérdek pártot, illetőleg ellentétet létesit (pl. Athéni iskolán: idealisták, realisták) és pedig a quattrocentóban inkább úgy, hogy a bátorság (tehát érzelmi motivum)

[1] V. ö. Budapesti Szemle 1889. 353. l.

fölénybe jut a szellemmel szemben, a képzelődésből származó elbizakodottsággal (tehát intellectuális hibával) szemben (pl. Donatello Dávidjai). A cinquecentóban inkább megfordítva vagy az érzelmekkel szemben a szellem győz (Borgó égése), vagy a nagyobb szellem a kisebb szellemmel szemben diadalmaskodik (Transfiguratio Disputa). Bizonyára innét: az ellentétek szembesítése által az egyes gondolat és eszmecsoportok kidomborítására való törekvésből származik Michelangelo eljárása a Mediciek síremlékén az ellentéteket személyesítő alakok ábrázolása, vagy pl. még inkább Mózesében, ki a fekvő II. Gyulával ellentétben nemcsak nyugtalanságot mutat, de felállni készül. Ezen ellentétek kétségkívül a cinquecento-művészetben, tehát abban, mely a szellem uralmát hirdette, nagyobbak és gyakoriabbak, mint a quattrocento művészetben, a mely utóbbiban a kibékítőbb, az előbbiben küzdelmesebb és kérdésesebb megoldásra van kilátás. A cinquecento-művészetében az alakok tehát kétségkívül erélyesebbek, nagyobb erővel tör ki a bánat vagy öröm, az elkeseredés vagy diadalmámor.

Van bennük valami barokkszerű nyugtalanság.[1] A cinquecento művészetében tehát az átszellemültebb alakok (így az Istené is) ábrázolása, hogy győzhessenek, ezért megokoltabb, a szobrászat virágzása ezért is érthető.

A Szent Péter templom (eltekintve a Bernini építette kolonnád-tól) az ennek alaprajzához legközelebb álló Galeazzo Alessi építette[2] genuai S. Maria di Carignano templom a kupolája magasságával és nagyságával legjobban mutatja egy-egy épületrésznek uralkodását a többi felett a, mit Vignola-féle Jézus templom[3] (Rómában) eldöntetlenül hagy a jelzettebb középhajó terjedelmének és a kupola jelentőségének ama mérközésében, mely a gondolatok viszonylagosságának majdnem arányos küzdelmét tárja elénk. A cinquecento művészetében az egyes fogalmaknak ilyetén kidomborítása következtében míg egyrészt a kidomborított fogalmak kiemelkedő uralmat nyernek a többi

[1] Igen tanulságos munka erre nézve: Das Werden des Barock bei Raffael und Coreggio. Jozef Strzygowski Strassburg 1898.

[2] Springer i. m. 176. á.

[3] V. ö. Die Kirchen der Renaissance in Mittel Italien. Herausgeg. von Paul Laspeyres, Nach älteren Publicationen und neuen Aufnahmen von W. Bubeck U. A. Berlin-Stuttgart. 1882.

fogalom felett, addig másrészt ezen kiemelkedett fogalom majd több, majd ugyanazon alakban többé-kevésbbé ellentétbe, illetőleg ellentétes, drámai küzdelembe vegyül az ethikai érzelmekkel s ezekkel majd megbékül (Michelangelo Pietája), majd rájok súlyosodik s igy az illető alaknak némi mélázó hangulatot kölcsönöz. (Raffael Madonnái között van egy nehány, melyekből kisebb-nagyobb fokú komolyság, illetőleg majdnem szomorúság vehető ki.) Ezt a komolyabb jellemzetes vonást megtaláljuk a cinquecentói arczképekben is [1] A vezérszereppel felruházott ezen fogalmaknak a cinquecento művészetében látható megvalósításából folyik, hogy a cinquecentónak kedvelt ábrázolási thémáját képezi a tudomány (Raffael Athéni iskolája), a szellem hatalma (II. Gyula pápa) és a gyakorlati cselekvés (Michelangelo Teremtés stb. stb.), a quattrocentói ájtatoskodó tanultsággal (Péter prédikálása stb.), meghódoló szerénységgel (Masaccio: Éva és Ádám kiüzetése) és félénkebb fontolgatással s próbálgatással, illetőleg visszahúzódással (Ghiberti: Izsák feláldozása) szemben. A quattrocento művészete mintegy a kész hagyományok különféle helyzetek genreszerű s idyllikus [2] visszaadására törekedett a technikai ügyességek fejlesztgetésével, a cinquecentóé pedig a feltalált művészi készségek segélyével a tartalomnak szellemibb és psychologiaibb alakítására [3] törekedett, az előbbi esetben mérsékelve az ismeretek kisebb készlete s az élet egyfélébben kipróbálódó alakulási igényei által, az utóbbi esetben fokozva nemcsak az ismeretek nagyobb készlete, ezek rendezési szükséglete, hanem az életnek újabb alakulási czéljaival párhuzamos [4] fordulatot vett műalkotó szellemnek valami méltóságosabbat megoldani törekvő ereje által is. Az érzelmek konzervativizmusának jogán kereshetett megvalósulást Savonarola államalkotmánya és a — kezdetben takarékosabb — művészeti eklekticismus, mely az elég erősen kifejlett aesthetikai tulajdonságok hevét öntötte az alkotásokra.

S bár nincs semmi kétség az iránt, hogy a szenvedélyekké hevített gondolatnak oly egyesülése a cselekedettel s a környezet gondolati és érzelmi fonalaival — mint azt különösen a XVI. szá-

[1] L. Wölfflin i. m. 198. l.
[2] Wölfflin i. m. 195. l.
[3] Wölfflin i. m. 197. l.
[4] Wölfflin i. m. 209. l.

zad művészetében látjuk — az illető ábrázolásoknak ethikai igazságot kölcsönöz, mégis azáltal, hogy ezen érzelmek nem spontán nyilvánulnak, hanem a szellem, a tudat által felidéztetnek, nemcsak a képek tartalmának nyugtalanságát szüli, hanem az érzelmeket korlátozó belátásnak azon folytonosan ítélkező és kritizáló eljárását is, a melylyel az az érzelmeket szabályainak törvényszéke elé idézi és saját útmutatásaival felszerelve a nyilvánulás útjára vezeti. Ez a tanulsággal felszerelt észnek azon — a későbbi művészetben kifejlődött — uralkodása, a mely e korban, különösen a Mediciek Firenzéjében nem egyszer éreztette kényszerhatalmát, a melynek eredménye és gyümölcse az lett, hogy a plátói akadémia Firenzében egyenesen czéljául tűzte ki, hogy az ókor szellemét a kereszténységgel áthassa.[1]

Az alakító szellem gyorsasága s tárgyával szemben türelmetlensége jellemzi a művészeket. Leonardo előtt nem volt akadály, hogy a művet érzékileg valóban megjelenítse, ha az emberi és isteni természetek kutatásánál — a melyek közül egy bizonyos helyzetet vagy egy bizonyos esetet a legkimerítőbben megérzett, a melyekben ezek a legkifejezőbben letükröződhettek — a kívánatosat megtalálta, ha a műalkotás lelki szemei előtt szilárdan állott. Azonban művét sokszor éppen azért be nem végezte. Innét van, hogy egyrészt a képeken túlnyomóan uralkodó dianoëtikai áramlat, másrészt a dianoésissel szabályozott magatartás, vagy cselekvés egy-egy titokzatos problema megoldási módozatának sejtelmét rejti magában, úgy a michelangelói, mint a raffaeli képeken; a mivel az egyes személyek közt lehetséges vonatkozások (v. ö. Leonardo vacsoráját a többi e tárgyú ábrázolással[2]) és viszonyok a gondolatok számtalan összeszövő szála útján annyira megsokasodnak, hogy (pl. az Athéni iskolán) sokszor nemcsak az egyes alakokat külön tekinteni, de — a tekintély láncszemeinek kinyujtásával — ezeknek individuális természetét sem tudjuk kivenni, illetőleg megkülönböztetni olyanféleképen, mint a hogy nem veszszük észre a szellemi különbséget a tudósok s művészek közt Medici társaságában. Az ellentéteket a belső szemlélet enyészti el. Leonardo bármennyire hirdeti, hogy a festőnek a természetet kell utánoznia, mégis megkívánja, hogy az

[1] L. Knackfuss és Zimmermann i. m. II. 451. l.
[2] L. Wölfflin i. m. 25—30. l.

„lelki szemeivel lássa a dolgokat“.[1] „Elevenítse fel álmatlan éjszakán lelkében régebben szerzett tapasztalatait és tegyen próbát arra nézve, tud-e egyes személyeket emlékezetből minta nélkül lerajzolni. A megfigyelések nagy száma ad a művésznek erőt arra, hogy a mintával szemben önálló legyen. A phantázia pedig, mely a gyűjtött tapasztalati anyagot fűzi és kapcsolja, alkotóvá teszi őt“. Ezen isteni szellemhez való hasonlatosságról szól úgy Leonardo, mint az ő művésztársai, midőn magasztalják a festőnek szabadságát, teremtő erejét mindenféle létezőnek létrehozásában.

Dr. Janicsek József.

(Folyt. köv.)

[1] L. Jánosi i. m. II. 85.

IRODALOM.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. dirigée par *Th. Ribot.* XXVIII. évf. 7—10. f.

A *hetedik* füzetben *M. Mauxion Az erkölcsiség elemeiről és fejlődéséről* közöl tanulmányt. Erkölcsiség és társadalmi solidaritas nem ugyanaz: az előbbi irányban való tökéletesedés vágya független lehet a társadalmi viszonyoktól. Az erkölcsiséget tehát nem lehet tisztán sociologiai szempontból magyarázni; ez álláspont érdeme azonban, hogy rámutatott arra, hogy az erkölcsiség, mint bonyolult termék, nem magyarázható a priori bizonyos lélektani fogalmakból mint érdek, gyönyör stb. A moralitas természeti tény, mely folytonos fejlődésben van. Az erkölcsi evolutio pedig abban áll, hogy az idegrendszer tökéletesedéséről az ember mind tágabbkörű sympathiára lesz képes. Az erkölcsi ideált két tényező alkotja: az értelem és az érzelem s ezek fejlődése határozza meg az eszmény tartalmát. Az erkölcsi ideálban, a mint azt ma lelkünkben hordozzuk, három különböző elem mutatható ki: egy aesthetikai, egy logikai és egy sympathikus elem. Az aesthetikai elem különösen az egyéni moralban nyilvánul: az ember kötelességeiben önmaga iránt (önuralom, erő, bátorság). Az aesthetikai elemet a logikai mozzanat egészíti ki, mert nincs egyéni tökéletesedés bölcseség nélkül. E kettő kapcsolata az igazságosság fogalmát és gyakorlását szűli. A sympathikus elem az irgalmasság kötelmeit eredményezi. E mozzanatok különböző korokban, népeknél és egyéneknél más-más arányban lépnek fel s gyakran egyikök teljesen hiányzik, míg a többi elem ki van fejlődve. Így vannak igazságos, de irgalmatlan emberek és viszont. Az aesthetikai elem

eleinte a nyers erő, nagyság becsülésében áll, mely fokozatosan helyet ad az önmérséklet, önuralom, óvatosság cultusának, mely néha az askesis gyakorlására vezet. Ezzel kapcsolatban fejlődik az erkölcsiség logikai elemének sajátos terméke: az igazságosság. A primitiv ember életét nem uralja a bellum omnium contra omnes, mert csoportokban vándorolva összeszokik és rokonszenvez egymással. Az emberevés is alighanem későbbi fejlemény és nagy nyomornak kifolyása, mert hiszen általában egy fajú állatok sem falják fel egymást. Az igazságosság eleinte a nyers erőt birta alapjául: a legerősebbet illette meg jogosan a legtöbb zsákmány és hatalom. Későbben azonban maga az igazságosság alapja is módosult s az aesthetikai elem fejlődésével azon meggyőződés lépett előtérbe, hogy a bölcset, az önuralommal bírót illeti meg a jutalom. Az igazságosság létrejövése tehát nem a sympathikus elemnek köszönhető, nem a szánalomból fakadt, hanem az erkölcsiség logikai és aesthetikai elemének terméke. Az igazságosság fogalmának utolsó fejleménye az egyenlőségre való törekvés, mely a XVIII. században tör ki elemi erővel. A sympathikus elem is hosszú fejlődés eredménye, melyet erősen befolyásol az aesthetikai elem. A sympathia nem a nemi ösztön kifolyása, hiszen különböző fajú és nemű egyének között is gyakran létrejő. Főtényezője a megszokás, a mely az együttlakás és vándorlással fejlődik ki. A solidaritas érzete egymaga még nem sympathia, mert az előbbi a legnagyobb vadsággal is megfér. A sympathia igazi melegágya a családi élet, egyetemes jelleget azonban különösen az asketikus elem fölmerülésével nyert, melynek nyomán az egyén teljes önmegtagadása vált lehetővé. Az evolutio ténye az erkölcsiség minden terén értelmetlenné teszi az absolut jó és a kategorikus imperativus tanait, valamint tévedésnek bizonyítja azok tanait, kik a moralitast bizonyos egységes alapmozzanatból (önérdek, részvét) iparkodnak minden izében megmagyarázni.

P. Bonnier A visszatérés érzéke czím alatt azon lélektani tünemény elemzését nyujtja, hogy némely állat, mint galambok és vándormadarak nagy távolságról is visszatalálnak kiindulási pontjukra. Mindenféle mystikus föltevéssel szemben szerző e tényekben csupán a „helyzetérzék" fokozott finomságú jelenségeit látja. Ez érzék abban áll, hogy emlékezünk tagjaink különböző helyzeteinek egymásutánjára s ennélfogva tudatában maradunk annak, hogy kiindulási pontunk merre maradt el tőlünk. Átöröklés által e jelenség bonyolult ösztönné válik.

G. Palante egy paedagogiai dogma: az educationismus czím

séget, a mennyiben itt is csak valamely általános fogalom részleges alkalmazásáról van szó, mint egyéb fogalmainkban. A mathematikai és physikai fogalmak közti megegyezés pedig úgy jő létre, hogy az előbbieket eredményező kinaesthetikus érzeteket ez utóbbiak befolyásolják. A mennyiség homogeneitását az izomérzetek hasonló tulajdonsága magyarázza. A mennyiség oszthatóságának a kinaesthetikus érzetekben a rythmus csökkentésének lehetősége felel meg. Csak a continuitás határtalan oszthatósága okozna nehézséget ez alapon, de szerző szerint ez nem képezi a mathematikai kutatás igazi postulatumát.

Vijnaendts Francken A halhatatlansági hit lélektanát tárgyalja. E hit nagyfokú elterjedése, mely daczára annak fennáll, hogy e tétel nem egy logikai nehézségbe ütközik, s hogy soha döntő bizonyítéka nem adatott, csak úgy magyarázható, ha az bizonyos alaptörekvéseknek felel meg az emberi tudatban. És valóban a halhatatlansági hit nem egyéb, mint az egyén fenmaradási vágyának terméke, melyhez azonban egyéb tényezők is járulnak, mint: a holtak megjelenése az álomban, az erkölcsi igazságszolgáltatás után való epedés, mely e világ igazságtalanságait óhajtja orvosolni, melyhez némely esetben az erkölcsi tökéletesedés vágya is járul, mely végczélját csak egy sirontúli életben érheti el.

Dr. Pauler Ákos.

*

Eucken R.: **Die Lebensanschauungen der grossen Denker.** Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 4. umgearbeitete Auflage. Mit dem Bilde des Verfassers. Leipzig (Veit et Comp.) 1902. 523 lap. Ára 10 márka.

A nagyhirű jenai philosophusnak s legújabb bölcseleti irodalmunknak eme első rangú terméke első kiadásában 1891-ben jelent meg, a melyben önálló forrástanulmányok alapján építi fel Platontól kezdve napjainkig a nagy gondolkodóknak, „a gondolat hősei"-nek élet- és világnézeteit s történeti kifejlődését. A nagy gondolkodók pantheonja akar lenni e mű, a mely önálló kutatások alapján rendkívül vonzó előadásban ismerteti az antik és a keresztyén világnézet gondolathőseinek meggyőződéseit, az emberi élet ama feladatairól és feltételeiről, a melyeken, részben mai gondolkozásunk és érzésünk is nyugszik: az igazság és boldogság problemáiról, úgy, hogy a jelen-

alatt azon álláspontot ostorozza, mely különösen az intellectualis nevelés mindenható és csalhatatlan voltát hirdeti.

A nyolczadik füzetben *G. Rageot A figyelem egyszerű formáiról* értekezik. Az egyszerű figyelem voltaképen abban áll, hogy a tudat várakozásteljes álláspontot foglal el egy esetleges perceptióval vagy képpel szemben. A figyelem tehát nem a képzet intensitásával áll egyenes arányban, hanem épp annak gyöngesége által idéztetik elő, mert azon törekvés terméke, hogy a képzetet intensivebbé tegyük vagy kiegészítsük. Ha ez sikerült, a figyelem azonnal eltűnik. Ellenkező esetben a figyelem feszült marad s ez esetben nem egyéb, mint egy sora a várakozási és kielégedési mozzanatoknak. A figyelem értelmi mechanismusát az határozza meg, hogy mennyit ölel fel az emlékezet, melynek tartalma azután egybevettetik a tényleges érzettel vagy perceptióval. A figyelem végelemzésben nem egyéb, mint a perceptio alakuló stadiumában. Felléptének egyéb feltételei, hogy megjelenése pillanatában az affectiv élet teljes nyugalma uralkodjék, továbbá, hogy bizonyos erőfölösleg legyen jelen az izomactivitás terén, a melyet a figyelem igényel. A figyelem élettani feltételei is ez alapon derithetők ki, nevezetesen, hogy nagyobb fejlettségű és több associált középponttal bíró szervezetben nagyobbfokú figyelem fejlődhet ki.

H. Pieron A közvetett associatio czimű tanulmányában rámutat arra, hogy ilynemű associatio a tapasztalásban kimutatható. Arra, hogy az összekapcsoló képzetet figyelmen kívül hagyjuk, az késztet, hogy az általa felidézett képzet nagyobb érdekkel bír reánk nézve.

A kilenczedik füzetben *Vernon Lee Egy műkritikus lélektana* czímmel saját lelki fejlődését vázolja s abból néhány tanulságot von.

F. Maugé A mennyiség fogalmáról szóló értekezésében mindenekelőtt e fogalom lélektani alapjait kutatja. Úgy a geometria mint a számtan fogalmainak kialakulásában fontos tényező a kinaesthetikus érzet. A mértanban az idomok megrajzolásában érvényesül szerepe, de a számfogalom s ezzel kapcsolatban a mennyiség conceptiója is ilynemű érzeteken épül fel, a mennyiben a szám mindig valamelyes rythmus képzetéhez van kötve, a melynek minden egysége egy-egy megállási pontot jelent. A mennyiség általános fogalmát is tehát a szervezetben fellépő kinaesthetikus, vagyis végelemzésben izomérzetek eredményezik. E magyarázat egyaránt képes a mathematikai fogalmaknak a physikában való alkalmazhatóságát, valamint a szám homogeneitását és oszthatóságát igazolni. Az első pont nem okoz nehéz-

séget, a mennyiben itt is csak valamely általános fogalom részleges alkalmazásáról van szó, mint egyéb fogalmainkban. A mathematikai és physikai fogalmak közti megegyezés pedig úgy jő létre, hogy az előbbieket eredményező kinaesthetikus érzeteket ez utóbbiak befolyásolják. A mennyiség homogeneitását az izomérzetek hasonló tulajdonsága magyarázza. A mennyiség oszthatóságának a kinaesthetikus érzetekben a rythmus csökkentésének lehetősége felel meg. Csak a continuitás határtalan oszthatósága okozna nehézséget ez alapon, de szerző szerint ez nem képezi a mathematikai kutatás igazi postulatumát.

Vijnaendts Francken A halhatatlansági hit lélektanát tárgyalja. E hit nagyfokú elterjedése, mely daczára annak fennáll, hogy e tétel nem egy logikai nehézségbe ütközik, s hogy soha döntő bizonyitéka nem adatott, csak úgy magyarázható, ha az bizonyos alaptörekvéseknek felel meg az emberi tudatban. És valóban a halhatatlansági hit nem egyéb, mint az egyén fenmaradási vágyának terméke, melyhez azonban egyéb tényezők is járulnak, mint: a holtak megjelenése az álomban, az erkölcsi igazságszolgáltatás után való epedés, mely e világ igazságtalanságait óhajtja orvosolni, melyhez némely esetben az erkölcsi tökéletesedés vágya is járul, mely végczélját csak egy sirontúli életben érheti el.

Dr. Pauler Ákos.

*

Eucken R.: **Die Lebensanschauungen der grossen Denker.** Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 4. umgearbeitete Auflage. Mit dem Bilde des Verfassers. Leipzig (Veit et Comp.) 1902. 523 lap. Ára 10 márka.

A nagyhirű jenai philosophusnak s legújabb bölcseleti irodalmunknak eme első rangú terméke első kiadásában 1891-ben jelent meg, a melyben önálló forrástanulmányok alapján építi fel Platontól kezdve napjainkig a nagy gondolkodóknak, „a gondolat hősei"-nek élet- és világnézeteit s történeti kifejlődését. A nagy gondolkodók pantheonja akar lenni e mű, a mely önálló kutatások alapján rendkívül vonzó előadásban ismerteti az antik és a keresztyén világnézet gondolathőseinek meggyőződéseit, az emberi élet ama feladatairól és feltételeiről, a melyeken, részben mai gondolkozásunk és érzésünk is nyugszik: az igazság és boldogság problemáiról, úgy, hogy a jelen-

kori vallásos, politikai és társadalmi reformtörekvéseknek is alapul szolgálhatnak az önálló meggyőződés megalkotása tekintetében. Műve a gondolat mestereinek életképében bevezetést nyujt a bölcselet főbb problemáiba s az életeleven személyiségek világánál, a bölcseletnek az élettel való szerves összefüggését tünteti föl.

A mű, a melynek 4. kiadása a XIX. század, névszerint Goethe, Schleiermacher, Nietzsche és mások jelenkori szellemi mozgalmainak ismertetésével bővült, a czélt jelző rövid bevezetésen kivül 3 nagy korszakra oszlik, a melynek elseje „a görögséget", másika „a kereszténységet" és harmadika „az új-kort" ismerteti. Műve első részében ismerteti nevezetesen *Platon* és *Aristoteles* görög nemzeti világnézetét, a másodikban az emberiség vallás- és erkölcsi és a harmadikban annak „culturális ideál"-ját, mi mellettt az ő történetbölcsészeti módszere a korszakalkotó egyéniségekhez s a művelődéstörténeti eszmékhez való benső viszonyában mindenütt az egyetemes emberinek eszméjében végződik.

A görög gondolkozás tudományos és művészeti, vagyis logikai és plastikus jellegű. A görög ember érteni és szemlélni akarja a maga világát. Példa rá *Platon* is, „a királyi gondolkodó s a költő és művész egy személyben", a kinek nagy moralis személyisége az ő bölcseletében, költészetében és művészetében merül el. Jól mondja a szerző, hogy az igaznak és jónak világával, mint minden philosophiai idealismus főgondolatával szilárd megalapitója lett Platon a tudomány és a cultura hathatós kifejtésének s az élet valódi czéljának és értelmének. Platonnál a bölcselet nem pusztán elmélet, hanem az egész embernek a látszatvilágából az igazságra való fölemelkedése és az érzékitől való megtisztulása. Nála a jó a széppel azonos s a legszebb harmonia az élet harmoniája. E harmonia ösztönző életelve: az erkölcsi élet központi fogalma, az igazságosság. „Királyi szelleme" abban is nyilvánul, hogy az embernek a nagy mindenségtől való vallásos függését vallja, csakhogy nála az igaz vallás a metaphysikával és speculatióval azonos. Állama is egy ethikai műremek s a belátáson alapuló erénynek birodalmával azonos. Platon a görög szellemi élet tetőpontja, a kiben az ismeret és a művészi alkotás ereje, vagyis a tudományos és a művészi törekvés a maga legbensőbb összefüggésében és legtermékenyebb kölcsönös áthatásában jelenik meg. Személyének és művének egysége párosulva az ő lényegének legbensőbb harmoniájával, *Eucken* szerint, páratlanul áll a bölcselet, mint az emberi szellem fejlődése történetében. Nála a magasabb világ

lényegébe a valódi belátás, a kereszténységbe a szívnek tisztasága vezet. A valódi bölcseség eme hirdetőjének fölemelő hatása maig is észlelhető. A renaissance-nek ő a kedvelt gondolkodója és Winckelmann, Schleiermacher és Boeckh-re gyakorolt élethatása eléggé ismeretes. Maig is áll az: „Die platonische Anmut bleibt ewig jung".

Más egyéni és történeti feltételek között fejlődött ki *Aristoteles* élet- és világnézete. Nála, a történelem e legnagyobb gondolkodójánál hiányzik Platon hatalmas személyisége, úgy, hogy ő róla nem mondható Emmersonnal, hogy Platon a philosophia és a philosophia Platon. Rendszere a classikus görögségtan és élettartalmának legtudományosabb kifejezője, a kinél a nagy egyéniség bölcselete a világot átható szellemi munkásság bölcseletévé lesz s maradandó typikus jelentőségében maga is forrása egy sajátos élet- és világnézetnek. Világ- és életképének minden vonása teleologiai jellegű, a mely szerint a nagy létnek problémája a folytonos élettevékenységeknek szakadatlan lánczolata. Politikája is csudálatra méltó műremek, a melyben minden problematikus értéke mellett is csudáljuk a szerzőnek technikai nagyságát és ethikai érzületét.

Tudományában éri el Aristoteles életműve fejlődésének tetőpontját, a melyben Platon intuitiója helyet enged az analytikai módszernek az egyes tudományszakok fölépítésében és osztályozásában. Az abstract fogalomalkotás philosophusa ő, a kiben az egész kulturélet legelső szervezőjével és rendszerezőjével van dolgunk. Vele a nagy gondolkodók sorozata kezdődik. Nagysága kevésbbé az ő világ- és életfelfogásának benső egységében, mint inkább a tudás összes köreinek egyszerű és termékeny gondolatokkal való áthatásában keresendő: Létező gondolathalmazoknak fölépítése, logikai áthatása és rendszeres kifejezése az ő tiszte. Így lett ő a középkori egyházi rendszernek legfőbb philosophusa a gondolkodás és az élet szilárd szervezése tekintetében egyaránt, ki azonban a modern tudományra és culturára is nevelőleg és erősítőleg hatott. Befolyása és nagysága a tudás és az élet köreiben kétségtelen, a miért is méltán mondja róla Eucken, hogy „életművének előttünk való komoly megjelenítése nélkül mai gondolatvilágunk történeti kifejlődésének valódi megértése lehetetlen". Egy Sokrates, Platon és Aristoteles minden mulandóságuk mellett is tanítói és nevelői az emberiségnek, mely művében és életében, boldogságában és boldogtalanságában mindig hozzájuk, mint valódi szellemi hősökhöz tér vissza. Maradandó eszméikkel a classikus régiség nagy szellemi világába vezetnek bennünket s ösztönzőleg

hatnak reánk az alkotás és alakítás erejével, a szellemi tevékenységek kifejtésével és a természet nemesítésével.

Az Aristoteles utáni korszak a gyakorlati, ethikai és vallásos jellegű „életbölcseség rendszer"-einek a kora, a melynek ismertetésében főleg a stoikusok ethikai és Plotin vallásos speculatiója behatóbb méltatásával foglalkozik a tudós szerző.

Eucken művének gyönyörű fejezetei a *kereszténységről* és a *reformatio* mozgalmairól szólnak, a hol azoknak magasabb philosophiai jelentősége és mélységes élet- és világnézete mesterileg van feltüntetve. A kereszténység nem valamelyes új bölcseleti elmélet a világról és az isteni és emberi dolgokról, hanem egy új és minden tekintetben fejlődésképes élet- és világnézet a maga összes vonatkozásaiban. Nem a világgal, hanem az Istennel való életegység itt minden cselekvőségnek és boldogságnak a forrása, a mivel egy új életmód, a hitnek és a szeretetnek országa, az egész létnek tiszta bensőséggé való átalakulása s a szellemi javaknak egész új világa van megadva. A teljes és tökéletes szeretetnek és jóságnak a szelleme, mint a szabad személyes létnek az ideálja, egyúttal mindenható szellem és világot alkotó erő. A bűnnek hatalmát a megváltás ereje törte meg s az isteni szenvedés eszméje a megváltó Istenember történeti jellem- és életképében „a kereszténység legmélyebb mysteriuma". Jól mondja a szerző, hogy a kereszténység nem valamelyes zárt rendszer, hanem egy folytonosan megújuló életprobléma és életfeladat, mely történeti fejlődésében is új szellemi élettartalmat kölcsönzött az erkölcsileg megtört, sőt elaggott világnak és culturájának. Az antik világnézetek történetellenes jellegével szemben a kereszténység minden izében történeti jellegű, mely az Isten-országának bennünk és általunk való megvalósításával a földön a világ s az egyén történetének vetette meg az alapját. Közelebbről a kereszténység a laza optimismus és a komor pessimismus ellentéteinek magasabb egysége és igazsága, a melynek benső története folytonos küzdelem az igazságért a látszattal s a lényegért a pusztán névlegessel szemben. Heroismusa az antik világnézettel szemben a tiszta bensőségnek s a valódi emberinek heroismusa, a melynek nagysága hívő bizodalomból s odaadó feláldozásból fakad. Vele új világ derült fel, a melylyel új élettartalmat és életkomolyságot nyert az emberiség története. A kereszténység ereje központi jellegű személyiségében és alapvető művében van. Új országa a személyes szellemi bensőség és erős meggyőződésnek az országa, mint a legfőbb javaknak összefoglalója. Ethikájában a görög és

zsidó felfogásával szemben az új szellemi életerő a döntő, a melynek alapján a morális feladat nem a külső jó cselekedetben, hanem az érzület bensőségében és tisztaságában van, a melylyel kiemelte a morált a külső formák és szabályok békóiból. A személyiségnek döntő jelentőségét a vallás és a morál terén senki sem hangsúlyozta annyira, mint Jézus és az ő evangyéliuma.

A kereszténység vallásos-erkölcsi világnézetének főbb alapvonalaiban való ismertetése után az ős-kereszténység, Augustinus és a középkor élet- és világfelfogásának ismertetésére tér át a szerző. Harnack nagy dogmatörténeti műve fonalán ismerteti a speculativ gondolatelemekkel teljes Isteneszmét, a mely szerint a kereszténység a valódi philosophia. Közelebbről Origenes és alexandriai Kelemen ókori bölcseletet és kereszténységet összeegyeztető rendszerében a platonismus az uralkodó. Az őskeresztény életfelfogásnak bölcseleti rendszerezője *Augustinus*, az első latin keresztény philosophus, a kinél az egyházfogalom hierarchiai kiépítése s a bűn és kegyelem dogmájának anthropologiai megértése a fődolog. Anthropologiájában rejlik Augustinus utolérhetlen nagysága és mély speculativ ereje, a kinek rendszere telve van a legnagyobb ellentétekkel. Jól mondja, a szerző: „es giebt keinen grossen Denker-, wo Höhe- und Tiefpunkt so weit auseinander liegen, als bei Augustin", a kiből tudvalevőleg a katholicismus és protestantismus nagy világtörténeti ellentéte indult ki, kinek korszakalkotó személyisége az absolut tekintély rendszerével össze tudta egyeztetni a személyes vallásosság érdekeit. Mint az ős-kereszténység szellemi magaslata uralma alá kerítette a kereszténységet s belőle merített a reformatió. A ki napjainkban a vallásnak alaproblémáját akarja újból fölvenni, annak történeti tájékozásul Schleiermacher és Kant, Luther és Aquinói Tamáson kívül Augustinusra is kell visszatérnie, mint olyan vezéremberre, a kiben a kedélyi élet mélysége az éles értelmű speculatió erejével ritka módon párosult.

A középkori *scholastika* (Tamás) és *mystika* (Eckart) beható ismertetése után az új kereszténység s közelebbről *Luther*, *Zwingli* és *Kálvin* ismertetésére tér át. Jól mondja a szerző, hogy a középkor római rendszere nemcsak a kereszténység és a vallás, hanem az ember szellemi élettörténetében általában „egyedül álló jelenség", mely azonban a stabilitás jellegével bírt s igy kihívta a reformatiót. Goethevel azt tartja, hogy az egész reformatiónak legérdekesebb alakja Luther élet- és jellemképe s legmaradandóbb irodalmi terméks

„a keresztény ember szabadsága"-ról szóló műve, a ki a vallásos élet problémáit elsőnek fogta fel és élte át a közvetlen személyes élettapasztalat alakjában. Egyik leghatalmasabb ténye a vallásosnak a merev egyháziastól és a vallásos erkölcsi személyességnek a tartalomtól és a traditiótól való függetlenítése, úgy, hogy az új vallásos-erkölcsi életnek elve a szabadság, már t. i. a keresztyén ember szabadsága. Ennyiben a reformatió nem egyszerű helyreállítása, hanem további fejlesztése és átalakítása a személyes vallásos kereszténységnek. Ez oldalról a reformatió nem a réginek a megújítása, hanem egy új keresztyénségnek a megnyitása, vagyis az élet centrumának és jelentőségének a személyes erkölcsiség terére való átvitele. Szerzőnk egyúttal fájlalja „die Unfertigkeit der Reformation" s a nagy világtörténeti jelentőségű hierarchiai rendszernek hatalmas megrendülését és egyoldalú megítélését, valamint fájlalja Luther dogmatismusát és későbbi merev bibliai egyháziasságát, sőt a középkori rendszerben, a befelé és kifelé való alkalmazkodás ez összehasonlíthatatlan rendszerében a szervezet mesterművét látja, a mely a maga emberi ismeretével, gazdag történeti tapasztalatával s a társadalmi életre gyakorolt páratlan hatásával előnyben van a protestantismus fölött. Eucken még azt is hozzáteszi: „Es hat eine breitere geschichtliche Grundlage, eine grössere Rationalität und eine reifere Durchbildung", mint a reformatiónak, „a felszabadítás e nagy világtörténeti tényének a maga megoldatlan problémáival".

Luther volt a reformatió szellemi feje s annak életprocesusa s kifejlődése az ő személyiségében nyert concret alakot s érte el tetőpontját. A reformatiónak további két hithőse *Zwingli* és *Kálvin*. Előbbi szorosabb összefüggésben maradt kora humanistikus műveltségével s reformatiójában a vallásos s az erkölcsi socialis mozzanatoknak összeegyeztetésére törekedett. Reformátori eszméje egy tevékeny férfias kereszténység létesítésére tör, a melynél a vallás erkölcsi cselekvőséggé lesz s az egyén és a társadalmi élet üde, örömteljes átalakítását czélozza. Más a reformált keresztyénség alapeszméje Kálvinnál, a ki szigorú rendszerezésével s vaskövetkezetességével uralomra szervezésre hivatott természetnek bizonyult. Gondolkodása Augustinushoz hasonlóan theocentrikus jellegű, a melynél az isteni felség az alapeszme. Vallásos életközösségre komoly energiát, erős tűrést és cselekvést mutat. A reformatiónak eme ágából a polgári és szellemi szabadságnak hatalmas ösztönző erői fakadtak s a modern élet önállóságának egyengették az útját.

A mi az újabb gondolkodóknak a kereszténységhez való viszonyát illeti, úgy mindegyikük heterodoa álláspontón — Spinoza és Leibniz, Locke, Rousseau, Kant és Fichte, Hegel és Schopenhauer egyaránt — más és más felfogást mutat. Abban azonban megegyeznek, hogy mindnyájuknál a kereszténység a modern cultura csendes kisérője és legmélyebb alapja, sőt mind meg annyian egy universalis általános emberi kereszténységre törekszenek. A modern eszmevilághoz való viszonyában is elmondható a kereszténységről, hogy annak nemcsak nagy multja, hanem nagy jövője is van, közelebbről a modern gondolkodást az individualis és rationalis haladás jellemzi. Lényege a külső megkötöttség és hagyományos tantekintély mellőzésével az önálló alkotás. Szellemélete világias, életalakulása universalis jellegű. Magva a modern életnek a fejlődés s a nagy gondolatoknak, elveknek és eszméknek állandó küzdelme, a miért is „a modern ember alkotó és tagadó erő, Faust és Mephistopheles egy személyben".

Az újabb világfelfogás fölépitésének két kiváló tényezője, *a*) a *renaissance* a maga kosmikus jellegű speculatiójával Kusa Miklósnál és Bruno Giordánónál, egyéni életművészetével Montaignenél s a természet technikai legyőzésével Verulami Baconnál, s *b*) a *felvilágosodás* Cartesius, Spinoza, Locke és Leibniz rendszereivel, míg viszont e fölvilágosodás saját utakon halad Smithnél és teljes feloszlásnak indul Hume és Rousseau gondolatvilágában. A felvilágosodás a valóságnak és az emberi élet egész gazdagságának földerítésére és értékesitésére törekedett. Legyőzője, de egyúttal betetőzője *Kant* idealis criticismusa, melynek kiindulópontja az igazság problemája és a tudományos ismeret lehetősége. Volkelt után jól mondja szerzőnk, hogy Kant ismeretelméletében a legkülönbözőbb, sőt legellentétesebb áramlatok találkoznak, s hogy az ő elméleti-kritikai bölcselete „nicht blos viel genommen, sondern auch viel gegeben". Moráljának, mint gyakorlati bölcseletének kiindulópontja a személyes szabadság, alapgondolata az önálló és absolute becses morálnak a világa, a mint szerinte „a csillagos ég mi felettünk és az erkölcsi törvény mi bennünk feltétlen csodálatot és tiszteletet érdemel". Morálja férfiasan erős s mereven szigorú jellegű, a melynek magasztos méltóságát Goethe és Schiller értette meg a maga teljességében. Szerzőnk szerint Kant kritikai rendszere alaki és tárgyi tekintetben egyaránt nagy fordulópontot jelez, azonban a ki Kantról nagyszerűen gondolkodik, annak az ő rendszerén túl kell mennie. „Der Geist Kants treibt mit Nothwendigkeit über seine Leistung hinaus", a miért is nem „zurück zu

Kant", hanem „Hinaus über Kant und los von Kant" legyen a mi korunk jelszava.

A német humanismus magasztos ideáljának classikus kifejezője: *Herder*, *Goethe* és *Schiller*, speculativ életképei: *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schleiermacher* és *Schopenhauer* rendszere. Fichtenél a gondolkozás erkölcsi cselekedet, Schellingnél művészi alkotás s Hegelnél logikai-dialectikai jellegű életfolyamat. Fichte a német idealista gondolkodók sorában cselekvő ethikai, Schelling művészi-aesthetikai és Hegel dialektikai rendszeres gondolkodó. Schopenhauer annak legmerevebb ellentéte, nála nem a gondolkodás, hanem az érzés s az ész-ellenes akarás az embernek lényege. Szerinte a természet nem a művészi alkotás világa, vagy az örök békének romantikus talaja, hanem az észellenes életösztön és a vad küzdelem színhelye, mely az élethez való akarat képében „ein höchst unerquikliches Schauspiel". Valójában az élet a fájdalom és az unalom ingájához hasonlítható, a mi nem más, mint a XIX. század nagy történeti társadalmi ideáljainak és reményeinek a megtagadása. Realista, pessimista rendszere a német optimismus és a felvilágosodott culturenthusiasmus egyenes tagadása, úgy, hogy Schopenhauer emberképe a lelánczolt Prometheushoz hasonlítható, a kiben nincs észszerű akarat, sem ethikai személyes egyéniség, hanem csak vad természeti ösztön. A reálisabb s hathatósabb életfelfogás meginditói *Comte* positivismusa, *Darwin* fejlődéselmélete és *Lassale-Marx* socialismusa. Comte rendszere a realismus összes szálait foglalta össze s meggyőző erővel tárta fel korunk gondolkodásának és életének a bajait. A fejlődés modern elmélete elsősorban természettudományi elmélet, mely aztán élet- és világfelfogássá is bővült. Érdeme a történeti felfogásnak a természeti világba való bevitele, s annak eszközlői a decandenzia és a selectió theoriája.

Végül a socialdemokratia életfelfogásának ismertetése után a realismus ellentétének *Nietzschenek* kritikai ismertetésére tér át a szerző. A XIX. század nagy munkaerejében eltünt az egyén, s a munkával szemben a hangulat lesz magva az életnek. Nem a politikai socialis tevékenység, hanem a művészi és irodalmi alkotás most a fődolog, mi mellett Nietzsche, ez a kiváló művész és gondolkodó mai köznapias társadalmunkkal szemben egy magasabb szellemi művészi aristokratiára törekedett, a melynek életelve a Schopenhauer-féle hatalomhoz való akarat. Eucken szerint Nietzsche inkább korunk egyik fénylő meteorja, mintsem állandó csillagzata. Érdeme az, hogy kulturánk történettársadalmi alakjának mesterkéltségét és tarthatatlan-

ságát kérlelhetetlenül földeritette, s hogy a szellemi művészi individualitás függetlenségét vitatta. Hangulatos életfelfogása és „úri morálja“ azonban a kereszténység „szolgai morál“-jával szemben az életeleven fejlődésre teljesen képtelen.

Záró szavában helyesen mondja a szerző, hogy korunk gondolatvilágát és életfelfogását korántsem lehet a világtörténeti fejlődés nagyszerű befejezésének tekinteni s meggyőző erővel kimutatja, hogy az igazság nem kész birtoka a történelemnek, hanem új meg új erővel folyton valósuló ideálja az emberiségnek, a melynek két nagy életfolyamata a *classikus görögség* és a *modern gondolkodás*. Azt is helyesen mondja e szerző, hogy értelmünk és vallásunk világa ma is életideálja korunk törekvéseinek, s ebben a leghatalmasabb és legnemesebb szellemek e tényezők. Nincs okunk tehát kétségbeesnünk az emberiség jövőjén és haladásán.

Egy gondosan készített és alphabetikus sorrendben összeállított név- és tárgymutató csak emeli Eucken kiváló művének használhatóságát, a ki, mint Fischer Kuno méltó szellemi örököse, egyike a legkitünőbb jelenkori német philosophus íróknak, s kinek neve számos jelentékeny számot tevő műve után vált ismeretessé a bölcselet legújabb irodalmában. A kit az emberi szellem főbb képviselőinek, a gondolathősöknek élet- és világfelfogása a maga összefüggésében s maradandó gondolatelemeivel közelebbről érdekel, az haszonnal forgathatja Eucken vonzó előadású, erős meggyőződésű és idealista irányú művét, a melyet a magyar eszmeáramlatok felhasználásával az Akadémia kiadásában érdemes volna édes, zengzetes nyelvünkre is átültetni.

Dr. Szlávik Mátyás.

*

Az újabb socialismus kritikája Leroy-Beaulieu-től.

A socialismus újabb története iránt érdeklődő olvasóink figyelmét szerencsések vagyunk felhívhatni Leroy-Beaulieu-nek, a nagy franczia sociologusnak *A collectivismus* czímen most megjelent s az újabb socialismus kritikáját tartalmazó érdekes könyvére.[1]

[1] *Paul Leroy-Beaulieu. Le Collectivisme: examen critique du nouveau socialisme — évolution du socialisme depuis 1895.* Paris. Guillaumin, 1903. 640 l. 9 fr.

A könyv a legújabb socialismusról, a socialismusnak az utóbbi években való fejlődéséről szól. Kevéssé ismeretesek ezek az újabb socialista pártok, mint a „reform-socialisták", a „szolidaristák" vagy a „collectivisták" s így mindezek ismertetésére jó szolgálatot tesz Leroy-Beaulieu könyve. Tény, hogy ez irányban folytonos fejlődés tapasztalható.

A mi az elméleti szempontot illeti, Leroy-Beaulieu azokkal tart, a kik szerint a jó socialismus az *individualista socialismus*, a mely oly társadalmi rend megvalósitására törekszik, a melyben az egyes egyén a lehető legnagyobb szabadságot és a lehető legnagyobb kezdeményező jogkört élvezi, a melyben tehát az állam csak azért avatkozik bele az egyesek jogába, hogy ez egyesek, a polgárok számára az igazságosság, a biztonság és a jólét legnagyobb fokát biztositsa.

A könyv befejező soraiban kitünően foglalja össze az újabb socialista mozgalmak beható kritikáját. Szerencsések vagyunk e kitünő összefoglaló kritikát olvasóink számára itt magyarul adhatni:

Mindenekelőtt semmi különbség sem állapitható meg a különféle socialista secták között; nevezzék el magukat *„reform-socialisták"*-nak *(socialistes réformistes)*, *„solidaristák"*-nak vagy *„collectivisták"*-nak, czéluk egy, tudniillik: kényszerzubbony alkalmazása a társadalomra és az emberi viszonyoknak egyenlösitése, nivellálása; a teljes collectivismus mindannyiuknak áhitott eszménye. Egyesek gyorsan és határozottan törnek erre, mások némi kerülővel indulnak oda, a mi csak kevéssel növeli még az utat és csak kissé lassitja meg az odajutást.

E társadalomformában az egyén szabadságának és méltóságának el kell tünnie, akár azonnal, mint a tiszta collectivistáknál, a teljesen határozott marxistáknál, akár fokozatosan, mint a reform-socialistáknál vagy a solidaristáknál. Csodálatos, mikor azt látjuk, hogy egy rakás socialista lap az egyéni szabadság és méltóság fejlesztésével azonositja társadalomformájukat. Micsoda szabadság létezhetik oly társadalomban, a melyben mindenki tisztviselő lesz, választott vagy nem választott főnököktől beosztva oly keretekben, a melyekből nem lesz mód szabadulni; minden előmenetel, minden előbbrevalóság, minden kielégités dolgában alávetve a tekintély szabta osztályozásnak, a melyben nem lesz meg a szabad foglalkozások zsilipje, védelme és menedéke? Jelenleg is a legdemokratikusabb társadalmakban ugyan mi a tisztviselők szabadsága és méltósága? A miniszteri körrendeletek

nyers meghagyásaikkal, különösen választások idején, az önkényes elmozdítások és áthelyezések elég ékesszólással demonstrálják ezt a dolgot. A tisztviselő egyénnek ez alávetettsége azokkal szemben, a a kik a közhatalmat bitorolják, mód nélkül erősebb lesz, ha nem ellensúlyozza ezt a magánszervezetek igazgatásának versenye. A tisztviselő egyén — és akkor mind azok lesznek — a szó szoros értelmében, nem mondjuk, hogy az államnak, mert hisz ez csak elvonás, hanem azoknak a politikusoknak tulajdonává lesz, a kik az államot kezükbe kaparították. Rettenetes iga nehezednék mindenkire.

Micsoda szabadság lehet az oly társadalomban, a melyben mivel minden munkaforrásnak elvileg az állam tulajdonának kell lenni s csak általa zsákmányolható ki, még szabad sajtó sem fog létezni, vagyis a melyben a különpártoló (dissidens) egyén és egyének csoportja mit sem nyomathatna, egy sort sem a kormány jóváhagyása nélkül?. Az orosz censura rendszere a szabadság rendszere a mellett, a melyik szükségkép a collectivismusból következik. Csend a különpártolókkal, bármily számosan is legyenek, ez ennek a rendszernek a jelszava. Jaj is a különpártolóknak; oly elnyomatás, a milyet sohasem ismert az emberi nem, fogja lezárni mind az ajkakat s meghajlítani mindenkinek a derekát.

Micsoda méltóságát találhatjuk az egyénnek másrészt oly társadalomban, a melyben minden erkölcsi kötelesség helyébe törvényes kötelezettségeket tettek? Leveszik az apa és anya vállairól gyermekeik nevelésének gondját, legalább is ennek vezetését kiveszik a kezükből; nincsenek hivatva többé gyermekeikért áldozatot hozni; nem is lesznek többé felelősek értük. Viszont meg a gyermekeknek nem kell segíteniök többé idős szüleiket; a család jó neve és boldogsága, a mi a törekvések, koczkázatok, az odaadó, áldozatra képes vonzalmak, a sikerek és fáradozások közösségéhez és viszonyosságához fűződik, semmivé lesz. Eleinte megvetve és versengés tárgyává téve, később kegyetlenül üldözve a gőgös és képzelgő köztámogatással, az egyéni szeretet saját jótékony munkáit csakhamar megcsappanni, színüket veszteni s végre megsemmisülni látná. A legvadabb önzés fog uralkodni, minthogy többé senkinek sem lehet mi jót sem tennie jószántából másokért; akkor valósítaná meg a socialismus egészen váratlan s látszólag paradoxonszerű következményekép a legragadozóbb természetű individualismust. Lassalle mondását alkalmazhatnók majd erre a társadalomra, a mit ő igaztalanul mondott a jelen társadalomra: „Nem lesz többé semmi emberi kötelék az emberek között"; a rá-

kényszerített solidaritas fokozatosan küszöbölné ki az önként nyilatkozó együttérzésnek köszönhető jótéteményeket.

És mik lesznek azok a feltételek, a miket a haladás, hogy érvényesüljön és fejlődjék, ebben a kényszernek és tekintélynek általában mindenben alávetett társadalomban talál? Jöjjön a tekintély akár alulról, akár felülről, jellemét meg nem cseréli; természeténél fogva bizalmatlan, nehézkes, szörszálhasogató és a formákhoz tapadó. E gyarlóságok csak súlyosbodnának, ha a tekintély alulról jönne. Rengeteg nagy bureaukratiával állanánk szemben, egymás fölé helyezett, számos tanácsból álló óriási szervezettel. A kiváló egyéniségek, a kiknek lángelméjük röpte, energiája hasznunkra lehetne, egyáltalán kiszorítva, elfojtva éreznék magukat e sokféle collectiv kerékmű között, a miket fel nem emelhetnének, meg nem indíthatnának.

Ha megvizsgáljuk, miként történt az emberi haladás a multban és melyek megvalósulásának feltételei a jövőben, számot adhatunk róla, hogy a következő három feltétel egyesítésétől függ; a kiváló egyéniségek számára adott könnyűség, hogy kiválhassanak a többé-kevésbbé tétlen társadalmi tömegből és magukhoz varázsolják az önkéntesen hozzájárulókat, hogy gyümölcsöző terveiket megvalósíthassák; a csoportosulás és társulás szabadsága, a mely több-kevesebb kalandos embert magával ragadó mindenféle combinatióknak lehetővé teszi a létrejöttét és megszüntét; és végre a különféle tőkék bőséges termelése s épp úgy szabad és gyors forgalma, a mi módot ad a tudományos felfedezések és találmányok gyakorlati értékesítésére.

Minden haladás a multban attól függött, hogy tökéletesebb termelő módozatokkal helyettesítették az eddig használatban levőket és így lesz ez a jövőben is. A termelésre alkalmazott tudományos újítások gyorsaságától és hathatós voltától függ az emberiség összes haladása a gazdasági téren. Minden egyéb csak másodrangú kérdés.

Az épp úgy a tudománynak, mint a legjobb képességekkel megáldott emberek elmélkedésének vagy értelmi szemléletének köszönhető e szüntelen tökéletesítése a termelő módozatoknak kell, hogy fokozatosan átalakítsa az emberi nem helyzetét és sorsát. Ez fogja megengedni a napi munkaidő csökkentését, nemcsak nyolcz órára, hanem talán utóbb négy vagy öt órára való leszállítását. Ugyancsak ez fogja könnyebbé tenni a nehéz, ellenszenves vagy veszedelmes munkák kellemetlenségeit. S végre ugyancsak ez fogja a termékeket annyira megsokszorozni, hogy egykor a legkevésbbé tehetős emberek is megszerezhetik majd maguknak azokat a kielégítéseket, a miket

jelenleg csak a gazdag vagy jómódú emberek élveznek, hozzácsatolva még sok manapság ismeretlen új élvezetet.

Az emberiségnek ez a fényes jövendője, a mi épp legalacsonyabb sorsú tagjainak fog javáraválni, a termelő módozatok folytonos haladásával ma már bizonyosnak látszik, föltéve, hogy fentartjuk azokat a föltételeket, a melyek a gazdasági élet terén a tudományos alkalmazások megvalósitását és gyors elterjedését elömozditják. Nos ezek a feltételek simulékony, szabad, a kényszer és a rákényszeritett hierarchiától felszabaditott, a közigazgatást végző tekintély szeszélyei és nehézkességei alól kivont, a rémületes bureaukratia ellenőrzésétől megszabaditott társadalmi környezetet követelnek.

E föltételek meg is vannak abban a társadalmi környezetben, a mely a XVIII. század végétől a főbb polgáriusult népeknél kifejlődött. A collectivista környezet homlokegyenest az ellenkezője: a kiváló egyéniségeket ebben elnyomná a tétlen tömeg és a saját képe mására választott képviselői; lehetetlen volna nekik ebből felszínre jutni; minden eredeti tervnek előbb helyeslést kellene találnia a sokféle érzéketlen, elfogult vagy semmivel sem törődő bizottságoknál; beleragadna és belefulna e posványokba. A társadalmi tömeg minden időben ellenkezett a haladással; ezzel szemben mindig csökönyösen ellenszegülőnek mutatkozik; bele van békózva szokásaiba és elmebeli lustasága minden újitást félretesz; csak a kisebb szabad csoportoknak magvul szolgáló kiváló egyéniségek munkássága juthat a haladás megpróbálásához s fokozatosan rákényszeritheti a verseny ösztökével és nyomásával a tömeg tétlenségére is. Ez az erjesztő valami, ez az élesztő hiányozni fog a collectivismusban. Mind azokban a műhelyekben, mind azokban a bizottságokban senkinek sem lesz egyéni, közvetlen és tekintélyes érdeke a haladás iránt; csak véletlenül és csak kivételesen fog ez tehát létrejönni.

Épp úgy lesz a haladás megvalósitásához a legtöbb esetben szükséges tőkegyűjtéssel (capitalisatio) is; manapság eléggé bőséges a tőkegyűjtés modern társadalmainkban; de csak az egyének kisebbségétől indul ki. Az ország takarékösszegeinek háromnegyedrészét kétségtelenül legjobb esetben csak a lakosság egytizede gyűjtötte; és nem a megtakarítás lehetetlensége vagy nehéz volta okozza, hogy a nép nagy része nem tesz félre, mert vannak megtakaritók a legrosszabbul fizetett munkások és a legkisebb birtokosok között is, épp úgy, a hogy pazarlást és tékozlást találunk a vagyonilag bőven ellátott emberek között; a megtakarítás iránt való közömbösség, a

Mathematikai és Természettudományi

Értesítő. XIII. kötet. 4. M. Tud. Akadémia III. osztálya. Szerkeszti: König Gyula rendes tag.

2. Akademiai, Az Természettudományi Értesítő, Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az Akadémia rendes tagjai, vagy más szerzők kéziratait tudományos szakkérdésekben szabadon közöljük, vagy a kéziratok, melyek az Akadémia Bizottsága elé utalnak, ennek az Akadémia szabályai szerint a bírálat utánnyomtatva vagy a kiadott szakvélemények szerint a szerzőnek visszaadatnak, vagy a szerzőnek szabadon rendelkezésére bocsátatnak, az Akadémia szervei és szakosztályai tudományos munkálatait, az Akadémia szervezetét és szabályait, a tudós testület tagjainak és szakosztályainak tudományos munkálatait, az Akadémia üléseinek és szakosztályainak szabadalmi és szakvéleményeit, az Akadémia pályázatait, a tudós testület tagjainak halottjait, a szakosztályok és bizottságok szabadalmi és szakvéleményeit

Mathematikai és Természettudomá
Értesítő. XXI. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztál
folyóirata. Szerkeszti **König Gyula** osztálytitkár.

A »Mathematikai és Természettudományi Értesítő« a M
Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az illető osztály
tatott vagy csak rövidan bejelentett tudományos munkálatokat
fűzve, hogy a következőknek megfelelnek. Az Értesítőben
közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány
lásában az időre érdemesnek vagy a hivatott szakemberek
dzat jelenek és érdekes szempontból is kellő gondot
delem tekintetében az Akadémia tágult és szabatos fogalmazást
melyben a folyóirat tudományos tartalmának megfelelő szükséges
tek kellően kidolgozottnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg
rek megjelenési határideje február, április, június, október és
hónapoknak utolsó napja. Előfizetési ára egy egy kötetnek

Nyelvtudományi Közlemények. XXXIII.
A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottsága
bizottból szerkeszti **Szinnyei József**.

A legalsó évfolyamban vett magyar nyelvtudományi tárgyú fel
feladata: a magyarnak hazai alkotása szerint nyelvének formáinak
nyomai a tudományunk folyóiratai, kivalo tekintettel arra, hogy
nyelvtörténetünk feldolgozására vagyis szótárunkra megfelelő
Mai, bár nem hosszú időtartó eredmények, a melyek a magyar
mellőzve ismeretesek, csak nyelvünkre fontosak tudomásul. Megjelenik
évenként, szerzőnként szabadon kötve, jutott szerzőnek és olvasóknak
Az egyes évfolyam legalább harmincöt ívnyi terjedelmet ad. A folyóirat ára

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY ORGANIZED 1891

Stanford University Libraries
3 6105 004 906 066

B
8
H8A9
12
1902

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.